

98
/

IL PRIMO PASSO

ALLA

FILOSOFIA

DELLO STESSO AUTORE

- Saggio sull'Immaginazione.** — Roma, Loescher, 1892. . . . L. 2,50
- Sulla natura dell'Inconscio.** (Estratto dalla *Rivista italiana di Filosofia*, settembre-ottobre 1892) (esaurito).
- La dottrina del Sentimento nella Storia della Filosofia.** — Roma, Loescher, 1894 (esaurito).
- Sopra i « Pensieri diversi » di A. Tassoni.** — Contributo alla storia della Letteratura italiana. — (Estratto dalla *Rassegna Nazionale*). — Roma, Loescher, 1896 . . . » 1,00
- Sentimento, emozione, passione.** (Note psicologiche). — Roma, Loescher, 1898 . . . » 0,50
- La Psicologia dell'Immaginazione nella Storia della Filosofia.** — Roma, Società editrice Dante Alighieri, 1898 (opera premiata dalla Reale Accademia dei Lincei) . . . » 6,00
- I principî della conoscenza.** Storia naturale e ordinamento sistematico. — Roma, Loescher, 1898 (esaurito).
- La Filosofia nel gran ciclo delle produzioni umane.** (Prolusione al corso di Filosofia teoretica dell'anno 1896-97). — Roma, Società editrice Dante Alighieri, 1899 . . . » 0,50
- Che cos'è la materia?** — Roma, Società editrice Dante Alighieri, 1899 . . . » 1,25
- Libertà o necessità nell'azione umana?** (Una lezione elementare di psicologia morale). — Roma, Società editrice Dante Alighieri, 1899 . . . » 0,50
- Il primo passo alla Filosofia.** — Parte I. **Psicologia** — Roma, Società editrice Dante Alighieri, 1908, 3ª edizione . . . » 2,80
- Il primo passo alla Filosofia.** — Parte II. **Logica** — Roma, Società editrice Dante Alighieri, 1907, 2ª edizione . . . » 2,80
- Michele Montaigne e la sua pedagogia.** — Roma, Rivista « I diritti della Scuola » (Via Campo Marzio, 69), 1906 . . . » 1,00

LUIGI AMBROSI

N. 31

IL PRIMO PASSO

ALLA

FILOSOFIA

III.

ETICA

(Lezioni per i Licei, le Scuole di Magistero ecc.)

II EDIZIONE RIVEDUTA E CORRETTA

*Buro
8/8/19*



ROMA-MILANO
SOCIETÀ EDITRICE DANTE ALIGHIERI
DI
ALBRIGHI, SEGATI e C.

1908

PROPRIETÀ LETTERARIA
DELLA SOCIETÀ EDITRICE DANTE ALIGHIERI
DI
ALBRIGHI, SEGATI E C.

Le copie non firmate dall'autore si riterranno per contraffatte.

A handwritten signature in dark ink, appearing to read 'Dante Alighieri', with a long, sweeping flourish extending to the right.

III.

ETICA.

INDICE

ETICA.

I. — OGGETTO E METODO DELL'ETICA.

- I. Definizione dell'etica. — II. Divisione dell'etica. — III. Metodo dell'etica e suo carattere razionale. — IV. Necessità, peraltro, del metodo sperimentale nell'etica. — V. Precedenti della scienza morale: etica positiva ed etica scientifica. — VI. Utilità dell'etica scientifica. — VII. Necessità dell'etica scientifica. — VIII. Possibilità dell'etica scientifica. — IX. Principali cause psicologiche della diversità delle opinioni morali e loro eliminazione . Pag. 3*

I. — Etica formale :

II. — PRIMI DATI DELLA MORALITÀ.

- I. Necessità di una psicologia dei primi dati della moralità. — II. Idea di dovere o obbligazione. — III. Idee di bene e male. — IV. Idee di virtù e vizio. — V. Idee di libertà, diritto e giustizia. — VI. Sentimenti e giudizi morali concernenti la condotta nostra e la condotta altrui. — VII. Sentimento di responsabilità e idea di sanzione morale. Pag. 25*

III. — COSCIENZA MORALE.

- I. Sintesi del contenuto della coscienza morale. — II. Natura della coscienza morale. — III. Autorità della coscienza morale. — IV. Origine della coscienza morale e opinioni diverse su di essa. — V. Dottrina evoluzionistica sulla genesi e sviluppo della coscienza morale. — Critica di questa dottrina. . . . Pag. 38*

IV. — LIBERTÀ MORALE.

A) Sua possibilità.

- I. Problema della libertà morale e sue opposte soluzioni. — II. Diverse specie di determinismo. — III. Determinismo fatalistico e relativa critica. — IV. Determinismo teologico e relativa critica. — V. Determinismo storico-sociale e relativa critica. — VI. Determinismo fisico e relativa critica. — VII. Determinismo psicologico e relativa critica Pag. 53*

V. — (Segue) LIBERTÀ MORALE.

B) Sua realtà e necessità.

- I. Argomenti non dimostrativi in favore della libertà. — II. Argomenti dimostrativi di natura psicologica. — III. Argomenti dimostrativi di natura morale. — IV. Gradi e limiti della libertà. — V. Teoria del Kant sulla libertà. — VI. Critica della teoria kantiana e conclusione Pag. 83*

VI. — LEGGE MORALE E FINE SUPREMO.

- I. L'attività e l'ordine nell'universo e la legge morale. — II. Dottrina kantiana sulla legge morale e relativa critica. — III. Caratteri della legge morale. — IV. Origine metempirica della legge morale. — V. La legge morale in rapporto ai motivi e ai fini dell'attività umana. — VI. Dottrina del La Rochefoucauld sui motivi dell'operare umano e sua critica. — VII. Il fine supremo della vita e classificazione delle dottrine morali rispetto a esso Pag. 97*

VII. — ETICA UTILITARIA.

- I. Principio comune ai sistemi utilitari e relativa critica preliminare. — II. La morale dei sofisti e dei cirenaici. — III. L'epicurismo. — IV. L'utilitarismo del Bentham. — V. L'utilitarismo di Stuart Mill. — VI. La morale del positivismo francese: Comte e Littré. — VII. Il valore morale dell'etica utilitaria e il diritto alla felicità Pag. 115*

VIII. — ETICA SENTIMENTALE.

- I. L'etica sentimentale in genere e relativa critica preliminare. — II. La morale del misticismo. — III. La morale della simpatia: Smith. — IV. La morale del pessimismo: Schopenhauer. Pag. 144*

IX. — ETICA RAZIONALE.

A) Fondamento del dovere.

- I. Fondamento dell'etica razionale: l'obbligazione e le due massime kantiane. — II. Fondamento dell'obbligazione: il bene e la morale oggettiva. — III. Accuse alla morale oggettiva e risposte. A) La morale oggettiva ricade essa nell'utilitarismo e nel sentimentalismo? — IV. B) La morale oggettiva si aggira essa in un circolo vizioso? — V. Il bene assoluto e rapporti tra l'etica e la metafisica. — VI. Rapporti tra l'etica e la religione. Pag. 157*

X. — (Segue) ETICA RAZIONALE.

B) Formula del dovere.

- I. Necessità di una formula generale del dovere. — II. Formula ascetica: da Platone a Tolstoi. — III. Formula logica: Wollaston, Littré. — IV. Formula estetica: da Platone a Nietzsche. — V. Formula liberistica: dagli stoici al Kant. — VI. Formula solidaristica: da Aristotele ai giorni nostri. — VII. Sintesi delle formule precedenti: l'ideale etico Pag. 177*

XI. — DOVERE E FELICITÀ.

Sanzione morale.

- I. Rapporti tra il dovere e la felicità. — II. Sanzione della legge morale e sua necessità. — III. La virtù premio a sè stessa e la vita futura. Pag. 211*

II. — Etica reale:

XII. — ETICA REALE E SUA DIVISIONE.

- I. Applicazione del dovere in generale e sue difficoltà. — II. Classificazione dei doveri particolari: etica individuale ed etica sociale. — III. Solidarietà e conflitto tra i doveri particolari. Pag. 225*

XIII. — ETICA INDIVIDUALE.

A) Doveri verso noi stessi.

- I. *Fine ultimo e aspetti diversi dell'etica individuale in genere.* —
 II. *Doveri verso noi stessi, loro giustificazione e loro divisione.*
 III. A) *Doveri concernenti l'attività psichica: le virtù cardinali.*
 — IV. B) *Doveri concernenti l'attività corporea.* — V. *Il dovere di vivere e il suicidio* Pag. 232

XIV. — (Segue) ETICA INDIVIDUALE.

B) Doveri verso la natura e la divinità.

- I. *Doveri verso la natura e loro giustificazione.* — II. *Doveri verso le cose animate e le inanimate.* — III. *Doveri verso la divinità e loro giustificazione.* — IV. *Le virtù teologali e loro interpretazione filosofica.* — V. *Concetto etico della rivelazione divina, della preghiera e della religione delle tombe . . .* Pag. 256

XV. — ETICA SOCIALE IN GENERE.

A) Giustizia e carità.

- I. *La società umana e i doveri sociali.* — II. *Fondamento dei doveri sociali: giustizia e carità.* Pag. 272

XVI. — (Segue) ETICA SOCIALE IN GENERE.

B) Doveri verso la persona altrui.

1. *Divisione dei doveri sociali in genere.* — II. A) *Doveri verso la persona altrui in quanto attività corporea.* — III. B) *Doveri verso la persona altrui in quanto attività spirituale.* — IV. *Conclusione intorno ai doveri verso la persona altrui. .* Pag. 280

XVII. — (Segue) ETICA SOCIALE IN GENERE.

C) Doveri verso la proprietà altrui.

- I. *Rispetto alla persona nei suoi beni: il furto e sua immoralità.* — II. *Il diritto di proprietà e suo fondamento.* — III. *Proprietà individuale e proprietà collettiva: il collettivismo e sua critica.* — IV. *La proprietà fondiaria e il capitale: loro legittimità e necessità.* — V. *Il problema sociale: la ripartizione e la circolazione della ricchezza.* — VI. *Conclusione: rapporti tra la ricchezza e la moralità, tra i problemi economici e i problemi etici* Pag. 295

XVIII. — ETICA SOCIALE IN SPECIE.

A) Famiglia.

- I. *La famiglia e sua importanza morale.* — II. *Condizioni etiche della famiglia.* — III. *L'unione sessuale e la questione del divorzio.* — IV. *La patria potestà e la questione del femminismo.* — V. *Processo storico della famiglia.* — VI. *Avvenire della famiglia* Pag. 320

XIX. — (Segue) ETICA SOCIALE IN SPECIE.

B) Stato.

- I. *Passaggio della famiglia allo Stato.* — II. *Fondamento e definizione dello Stato.* — III. *Diverse opinioni sull'origine dello Stato e critica di esse.* — IV. *Finalità etica dello Stato.* — V. *Costituzione dell'organismo dello Stato.* — VI. *Funzionamento dell'organismo dello Stato.* — VII. *Difesa dell'organismo dello Stato: il diritto di punire e il diritto di guerreggiare.* — VIII. *Lo Stato in quanto contiene altri organismi: rapporti tra Stato e Chiesa.* Pag. 350

XX. — (Segue) ETICA SOCIALE IN SPECIE.

C) Umanità.

- I. *Il concetto « umanità » e sua pratica attuazione nella storia.* — II. *Principali rapporti internazionali, fattori dell'umanità.* — III. *Il diritto internazionale e l'avvenire dell'umanità.* Pag. 386

ETICA.

I.

OGGETTO E METODO DELL'ETICA.

I. Definizione dell'etica. — II. Divisione dell'etica. — III. Metodo dell'etica e suo carattere razionale. — IV. Necessità, peraltro, del metodo sperimentale nell'etica. — V. Precedenti della scienza morale: etica positiva ed etica scientifica. — VI. Utilità dell'etica scientifica — VII. Necessità dell'etica scientifica — VIII. Possibilità dell'etica scientifica. — IX. Principali cause psicologiche della diversità delle opinioni morali e loro eliminazione.

I. — Definizione dell'etica. — Ogni scienza prende nome dall'oggetto di cui si occupa; la morale o etica, dunque, secondo l'etimologia della parola (da *mos* = costume e da *ῥῆσις* = abitudine o da *ἔθος* = consuetudine, radice *ἔθ*, donde il lat. *suesco* e *suetus*), può definirsi la *scienza del costume*, intendendo per costume una norma di origine collettiva, che s'impone a tutti i membri di un gruppo sociale con tanta forza e autorità, da non permettere di sottrarsi a essa senza incontrare α) il biasimo comune, β) una specie di disagio o dispiacere interno che può giungere sino al rimorso, e spesso anche γ) la punizione del potere politico e religioso. Ma, così inteso, il costume porta con sé un carattere obbligatorio, imperativo, che non si comprende se non in esseri che abbiano α) più o meno chiara coscienza di un fine da raggiungere e β) maggiore o minore libertà di sforzarsi per raggiungerlo; e poichè di tal genere non conosciamo positivamente che gli esseri umani, la morale o etica può dirsi « la scienza dei costumi umani ». Questi, poi, essa non considera quali sono, ossia come « *fatti* » naturali derivanti necessariamente da certe « *cause* », alla maniera che tiene il naturalista per i costumi animali (quelli delle api o delle formiche, per es.), nel qual caso prende più propriamente il nome di etologia, ma

quali *debbono* essere, ossia come « *atti* » *volontari tendenti liberamente verso certi « fini »*, alla maniera che tiene l'artista nell'esecuzione di un disegno; l'etica, quindi, non è una scienza del « reale » come la chimica, la fisica, la psicologia, ma una scienza dell'« ideale » come la matematica, la logica, l'estetica, e appunto perchè non *descrive* ciò che *si fa*, ma *prescrive* ciò che *deve farsi*, dicesi scienza *normativa*: essa, infatti, indirizza la volontà al bene, allo stesso modo che la logica e l'estetica, queste due scienze sorelle con cui ha comune l'origine dalla psicologia, indirizzano rispettivamente l'intelligenza al vero, e la fantasia al bello. Aggiungiamo di più: l'etica è la regina delle scienze normative, perchè, mentre la verità e la bellezza sono fini che « devono essere » solo nel caso che si manifesti la corrispondente attività logica o estetica, la quale può anche mancare, il bene, invece, è una finalità di assai maggiore estensione e dominio, perchè si riferisce a ogni forma dell'attività umana, compresa la logica e l'estetica, e a qualunque momento di essa, onde la sua caratteristica è il « dover essere » universale e costante; in altri termini, la finalità morale è la finalità suprema che tutte le altre involge e a cui tutte si subordinano, e come il dovere che da essa deriva ha un'autorità imperativa superiore a quella di ogni altro, così l'etica fu detta per antonomasia anche *scienza del dovere* o *deontologia*. Ma le scienze normative sono anche *valutative*, in quanto che, mirando a una determinazione del fine nei vari campi dell'attività umana, valutano in rapporto a esso le azioni e la condotta nostra; sono le scienze naturali che nello studio dei fenomeni e delle loro cause si riducono semplicemente a constatare la realtà di quelli e di queste, prescindendo da ogni valutazione: dove non si ha un fine da raggiungere, manca ogni termine di confronto e di apprezzamento, v'è parità uniforme e quindi assenza completa di valore; ma la scienza morale, proponendosi il fine di tutti i fini, la finalità suprema e universale che nella scala dei valori rappresenta il termine più alto, è valutativa per eccellenza, onde fu detta anche *scienza del bene* o *agatologia*, definizione che strettamente si ricollega con l'altra « la scienza del dovere », quando si consideri che il dovere consiste nell'operare il bene, e il bene consiste nel fare il proprio dovere; che, in altri termini, come vedremo, la cerchia del *bene*, inteso come *bene naturale*, e quella del *dovere*, inteso come *bene morale*, si sovrappongono e coincidono.

II. — **Divisione dell'etica.** — L'etica, essendo la scienza del dovere, e quindi della legge a cui debbono conformarsi le nostre azioni, ha per natura sua carattere imperativo: « sii temperante », « fai la carità », « non dire il falso », ecco alcuni suoi precetti. Orbene, ogni volta che il moralista formula un imperativo, muta il complemento diretto dei verbi *essere, fare, dire*, ma la forma di questi verbi rimane sempre imperativa, conserva sempre il carattere di assoluta autorità. Bisogna perciò distinguere in ogni precetto etico due elementi: 1° il modo imperativo del verbo, che ne costituisce il lato permanente, 2° gli atti diversi prescritti dall'imperativo, che ne costituiscono il lato mutevole. C'è, dunque, nell'etica una *forma* invariabile e una *materia* variabile; donde la sua divisione in due parti: a) *etica formale* o *pura*, che studia il *dovere* in genere e pone il fine ideale verso cui devono dirigersi le azioni degli individui umani e in conformità del quale devono costituirsi e svolgersi gli enti collettivi; b) *etica reale* o *applicata*, che studia i *doveri* in particolare e mostra in che rapporto stiano col conseguimento di quel fine le forme della condotta individuale e degli enti collettivi. Noi cominceremo dall'etica formale, la quale tratterà del dovere puro e porrà i principî, da cui l'etica applicata trarrà per legittima deduzione tutte le verità e i precetti inerenti alla vita individuale e sociale.

Delle due parti in che dividesi l'etica, taluni considerano la prima come una scienza e la dicono perciò *teorica*, la seconda come un'arte e la dicono perciò *pratica*; ma bisogna badare al significato che si dà a queste due parole: se per scienza pratica s'intende quella che si riferisce non più all'attività del conoscere, ma all'attività del fare, è innegabile che tutta quanta l'etica e non soltanto la seconda parte merita questo appellativo; e se per scienza teorica s'intende quella che non discende ad applicare le leggi generali ai singoli casi particolari, ma pone soltanto i principî da cui si devono poi trarre le conseguenze, è altrettanto innegabile che tutta quanta l'etica e non soltanto la prima parte merita ugualmente quest'altro appellativo. L'etica applicata, infatti, tratta dei doveri particolari in modo generico, astraendo dalle circostanze individuali in cui ciascun uomo può trovarsi; perciò essa, pur formulando precetti, conserva il suo carattere scientifico e universale; se discendesse a dettar norme per ogni singolo caso della vita reale, diventerebbe una specie di pedagogia morale, un manuale di casistica; non è questo il suo ufficio; nei casi particolari della vita spetta a ciascuno decidere secondo l'ispirazione della propria coscienza, e lo sforzo ch'egli fa per discernere il bene dal male, costituisce già gran parte del suo merito; la volontà non deve abdicare una volta per sempre a sè stessa con un atto di sotto-

missione alle decisioni catalogate di un'autorità esterna: deve, invece, conservar sempre l'indipendenza e l'autonomia propria. Sotto questo rispetto, quindi, assai impropriamente si dice l'etica una scienza pratica; le scienze veramente pratiche non si occupano tanto di determinare il fine verso cui deve rivolgersi l'attività, quanto piuttosto d'indicare con esattezza i mezzi per il conseguimento di un fine noto e accettato; l'igiene, per es., non si propone di determinare quale sia il fine della vita fisiologica dell'uomo, ma semplicemente indica e dimostra la necessità di certi atti, per i quali quel fine, ossia la salute, si consegue e si conserva; l'etica, al contrario, raccoglie anzitutto ed essenzialmente la sua attenzione nello studio del fine o della norma, e solo in via subordinata diventa in un certo senso pratica, allorché esamina le forme della condotta umana in rapporto col fine.

III. — Metodo dell'etica e suo carattere razionale. —

Dall'oggetto dell'etica è facile desumere il metodo di questa scienza. — α) Esso non può essere di natura induttivo-sperimentale, perchè l'etica ha per oggetto i costumi umani quali dovrebbero essere, mentrel'esperienza ce li fornisce soltanto quali sono. Certo, non è inutile sapere come gli uomini praticino la virtù e a quale distanza si trovino dal fine supremo che debbono prefiggersi, ma una tale conoscenza non ci rivela questo fine, anzi, suppone che già sia noto. Nè si dica che, generalizzando i diversi modi di agire degli uomini (compito anch'esso oltremodo difficile), si può giungere a estrarne una regola, perchè l'atto più comunemente compiuto non è perciò il migliore, nè il più obbligatorio; col metodo sperimentale si avranno documenti etnografici assai utili per la psicologia e la sociologia, mai una scienza del dovere; l'esperienza mostra, per es., che gli uomini in generale sono portati a cercare il piacere e l'interesse: potremmo forse concluderne, con una semplice generalizzazione, che il piacere e l'interesse *debbono* essere la regola suprema delle nostre azioni? Non mancano, è vero, — e avremo a esaminarli — sistemi di morale che fanno del piacere e dell'interesse la base dell'operare umano, ma anche in essi il principio da cui muovono — prescindendo dalla sua falsità — non viene inteso come un riassunto di fatti osservati o come una copia del reale, ma come un tipo o modello ideale di condotta, che mantiene tutto il suo valore anche quando nessuno al mondo vi si conformasse, viene inteso, cioè, allo stesso modo che gli stoici e il Kant intendono il principio opposto, ossia il dovere. Vale per le proposizioni morali ciò che vale per quei rapporti ideali della geometria, che l'osservazione dello

spazio sensibile non fornisce mai con la rigorosa esattezza con cui la ragione li concepisce: ecco perchè il metodo dell'etica è essenzialmente razionale come quello della matematica; voler trattare l'etica sperimentalmente come la fisica, alla maniera del Mill e degli altri empiristi, significa non intenderne l'oggetto e precludersi la via a farne la scienza. Quale esperienza, avrebbe potuto condurre a inserire nella famosa *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* il principio dell'uguaglianza universale? ciò che l'osservazione aveva mostrato sino allora, e mostra anche oggi e sempre e dappertutto, è invece la disuguaglianza, disuguaglianza nella forza organica, disuguaglianza nell'ingegno, disuguaglianza nella ricchezza; per proclamare che tutti gli uomini sono uguali di diritto è occorso elevarsi col pensiero al mondo ideale delle cose perfette, gettare una sublime sfida alla realtà e opporre la ragione alla natura e alla storia; senza un ideale verso cui tendere, l'umanità non avrebbe fatto che ripetersi, non sarebbe stata suscettiva di progresso. — β) Il metodo dell'etica, inoltre, dev'essere razionale, perchè non basta concepire il fine supremo e prescrivere le regole che vi conducono: bisogna anche giustificarlo, ricollegandolo con un ordine ideale più ampio, in cui quello più ristretto della moralità trovi la sua spiegazione e la sua ragion d'essere, altrimenti i precetti morali sarebbero destituiti di fondamento e perderebbero ogni valore ed efficacia imperativa. Ora, tale giustificazione non può venire nemmeno essa dall'esperienza, la quale il più delle volte ci mostra coronato da successo non già l'adempimento, ma l'inadempimento del dovere; deve venire, quindi, da una disciplina che, oltrepassando il campo limitato dell'esperienza, e superando e abbracciando la scienza propriamente detta, si elevi a un'interpretazione generale della vita e del mondo, e cerchi di scoprire il significato di quel disegno profondo che essa vita pare svolga e di cui la finalità etica è parte essenziale. Tale disciplina è la metafisica, alla quale spetta il compito altissimo di mostrarci l'origine della legge morale, il valore etico della vita, l'esistenza della nostra libertà interiore; impossibile, quindi, o almeno insufficiente, come vedremo, una scienza morale che prescindendo affatto dalla metafisica, e poichè la religione non è che una forma di metafisica, impossibile, o almeno monca, una scienza morale che prescindendo affatto dalla religione, intesa non nel senso di questa o quella confessione positiva — le religioni positive, anzi, possono es-

sere giudicate al lume della morale —, ma nella larga accezione di sentimento e idea dell'esistenza di un al di là misterioso, inconosciuto e in conoscibile, a cui ci par d'essere legati (*religio* da *religare* e quasi *obligatio* da *obligare*) con vincolo di dipendenza.

L'ingegnoso tentativo fatto recentemente dal Guyau di fondare il dovere sopra basi puramente empiriche, e cioè sulla tendenza irresistibile e universale che l'uomo ha a vivere della vita più larga e più alta possibile, non giustifica punto l'imperativo etico; perchè qualora fosse vero quanto sostengono i pessimisti, che la vita non è un bene ma un male, quella tendenza dovrebbe essere condannata dalla morale come un basso istinto contrario alla ragione; la teoria del Guyau non è falsa, ma incompleta; scopre, è vero, la fonte psicologica del dovere, ma non mostra come, per opera della ragione, la tendenza istintiva a vivere diventi obbligatoria; essa riconduce tutta l'etica all'applicazione di una legge naturale, il che è gravissimo errore, perchè non si può parlare di moralità se non ammettendo una distinzione tra bene e male, mentre la natura, invece, è affatto indifferente all'uno e all'altro; lo riconosce lo stesso Guyau e lo dice in forma mistica anche il Vangelo, là dove parla del sole che sorge e della pioggia che cade tanto per i buoni quanto per i cattivi; ora, se le leggi naturali sono essenzialmente *amoralì*, come possono diventare il principio generatore della moralità? la natura cieca e fatale è il « regno delle cause », la moralità cosciente e libera, invece, secondo la bell'espressione del Kant, è il « regno dei fini »; come confondere, dunque, l'una con l'altra, come giustificare la seconda con la prima?

La proposta, poi, di altri moralisti, di accettare il dovere, ciecamente, senza spiegazioni, sarà nobile e ammirevole quanto si vuole, ma non è certo nè filosofica nè critica; si ha un bel decretare che il dovere non si discute, nè si dimostra, si ha un bel ripetere col Kant che « mettere in dubbio il dovere è già venir meno al dovere », non si potrà mai impedire all'uomo, di cui il primo dovere è essere ragionevole, di domandarsi perchè sia obbligato a obbedire a un imperativo, spesso contrario alle sue più forti inclinazioni. Anche lo Spencer, il quale è d'accordo col Mill nel porre a fondamento dell'etica la felicità, si oppone recisamente al Mill quando non si appaga di scoprire questo fondamento per via induttiva, e sente il bisogno di giustificare la legge morale della felicità, deducendola da una legge cosmologica superiore e universale, la permanenza cioè della forza. Noi non prenderemo certo a modello la morale spenceriana, ma crediamo fermamente col grande filosofo inglese che una scienza dei costumi qualsiasi debba giustificarsi razionalmente e non possa basarsi sopra semplici generalizzazioni empiriche, fornite da un metodo puramente sperimentale.

IV. — Necessità, peraltro, del metodo sperimentale nell'etica. — L'etica, abbiám visto, deve seguire un metodo razionale; significa questo che possa fare assolutamente a meno dell'esperienza? No certo: — A) Anzitutto, pur proponendosi di determinare il fine supremo e universale della nostra condotta, un

fine, cioè, che è sempre presente alla vita, ma non cala mai interamente nella vita, e perciò la supera e trascende, l'etica si riferisce a enti, processi e avvenimenti non già ideali, ma reali ed empirici; il fine morale non è qualcosa di astratto e impassibilmente freddo posto fuori dell'umanità; esso è il termine della nostra condotta e perciò si trova sempre attuato, in qualche misura, negl'individui e nelle collettività concrete e reali, onde si può, se non altro, comprovarne l'esistenza per via sperimentale, osservando, analizzando, comparando le tendenze più universali della vita umana e i fenomeni con quella connessi. — B) Oltre a ciò, soltanto con l'esperienza ci si rivelano i dati fondamentali della moralità; le nozioni di bene e male, di dovere e diritto, di merito e demerito, di virtù e vizio ecc., queste specie di categorie non più logiche ma morali, perché concernenti non più il conoscere ma l'operare, quantunque provenienti dalla ragione pratica, quantunque scritte nel fondo della coscienza, quantunque necessarie e universali, non divengono oggetto di conoscenza se non in occasione degli apprezzamenti o giudizi particolari che portiamo sopra qualche determinata azione; questi giudizi non potrebbero farsi senza quelle nozioni, è vero, ma quelle nozioni non sarebbero avvertite senza questi giudizi; la legge del dovere non si trova bell'e formulata nei suoi precetti speciali, sì che basti, per apprenderla, una semplice intuizione interna; priva di contenuto, ridotta a una forma senza materia, a un comando senza qualcosa di comandato, essa non sarebbe che una vuota astrazione; allo stesso modo che la luce non colpisce i nostri occhi se non riflessa dai corpi che rischiara, la legge morale non si manifesta al nostro spirito se non in occasione dei casi particolari che l'esperienza le fornisce e ai quali si applica. Questa esperienza può ridursi a due fonti: a) psicologica l'una, b) sociologica l'altra; a) come la legge del dovere trae la sua origine dalla natura umana, alla quale non potrebbe contraddire senza diventare assurda, così l'etica abbisogna del sussidio sperimentale della psicologia, da cui appunto quella natura le viene svelata: b) e, inoltre, come la moralità si svolge unicamente nella società, e i doveri non nascono che dai rapporti tra noi e gli altri esseri, così l'etica deve giovare anche del sussidio sperimentale della sociologia, la quale le mostra da un lato la formazione naturale e continua di quel complesso di rappresentazioni che

costituisce la coscienza sociale, e dall'altro gli elementi essenziali che entrano nell'ideale etico.

a) E invero, fu la profonda convinzione dell'importante ufficio che l'esperienza psicologica ha nell'etica, che indusse Socrate, il fondatore di questa scienza, a darle per base la nota massima « ἴσθι: σεαυτόν »; bisogna pur conoscere l'uomo quale è, per sapere quale dev'essere; e sebbene la sola realtà non basti a fornirci il modello perfetto della natura umana, tuttavia soltanto dinanzi a essa, per suo stimolo e impulso si desta nella mente del moralista la visione di quel tipo ideale di virtù che, al pari del tipo ideale di bellezza vagheggiato dall'artista, è come la sintesi, in cui si raccolgono gli elementi della perfezione dispersi qua e là negl'individui reali. E poi, come potrebbe l'etica determinare il miglior uso della nostra attività pratica, senza misurare, analogamente a quanto fa la gnoseologia per l'attività conoscitiva, la forza di cui disponiamo e gli ostacoli che spesso impediscono l'adempimento del fine? Si correrebbe rischio di scoraggiare l'uomo, quando gli s'imponesse un ideale incompatibile con la sua natura, ovvero si esigesse da lui più del possibile; e, d'altra parte, si darebbe incentivo a tutti i suoi vizi, quando si esagerasse l'esiguità delle sue forze. Secondo la nota espressione del Pascal, l'uomo non è nè angelo nè bestia, ma partecipa dell'uno e dell'altra; il male è che, invece di tener conto della sua duplice natura, certi moralisti ascetici hanno preteso trattarlo come puro spirito, dove altri, facendosi apologisti della vita sensuale, l'hanno abbandonato come un bruto alle sue inclinazioni più basse.

b) Mentre l'esperienza psicologica ci preserva dagli errori di dottrine così contrarie alla vera natura umana e così funeste per le conseguenze morali a cui portano, in pari tempo l'esperienza sociologica ci tien lontano da utopie non a torto derise da chi vive nella realtà. L'utopia in morale, per quanto generosa, è sempre pericolosa; le anime che in principio rimasero sedotte da uno splendido ideale di perfezione, più tardi, raffreddate nel loro entusiasmo dalle delusioni provate e dagli ostacoli imprevisi, finiscono sovente per rinunciare anche a quella parte d'ideale che era raggiungibile, onde in esse a una fede troppo ingenua succede spesso il più amaro scetticismo. Non basta determinare razionalmente i doveri dei membri di una società perfetta; bisogna anche tener conto della realtà e dare della virtù una

teoria compatibile con una società imperfetta; per es., teoricamente la fratellanza universale è un'idealità sublime, e se l'umanità formasse realmente una grande famiglia, in cui ognuno lavorasse per tutti e tutti per ognuno, si avrebbe il massimo trionfo della moralità; ma è evidente che nelle attuali condizioni sociali chi entrasse nella vita risoluto a trattare con tutti come se tutti fossero suoi fratelli, fidente e incauto cadrebbe presto vittima della gente senza fede e senza scrupoli, e allora, completamente disilluso, finirebbe forse per esclamare che la virtù non è che un nome; poichè l'uomo è così fatto, egli si avvilita quando il fine propostogli è al di sopra delle sue forze. Formule altamente morali come questa: «bisogna rendere bene per male», il più delle volte rimangono sterili per mancanza di una conveniente interpretazione, insorgendo troppo vivamente contro di esse l'istinto naturale, e perciò non meno legittimo, della propria conservazione; noi, pur rendendo omaggio a fior di labbra a simili precetti, ne teniamo poi conto sino a un certo punto nella pratica, pensando che, se si è obbligati a riconoscerli, non sempre l'uomo è in grado di conformarvisi pienamente; di qui l'ammirazione verso gli eroi della virtù che a tanto riuscirono. Con ciò non intendiamo punto adottare quello « stato di guerra » di cui parla il Renouvier, quando sostiene che in una società come l'attuale, in cui gli uomini non sono ugualmente giusti e onesti, ciascuno ha il diritto di comportarsi verso gli altri alla stessa maniera che gli altri si comportano verso lui, e di opporre perciò la menzogna alla menzogna, la frode alla frode, la violenza alla violenza; tutt'altro, noi respingiamo gli eccessi di una simile dottrina, ma non possiamo d'altronde accettare gli eccessi opposti a cui giungono utopisti come il Tolstói, quando in nome dell'amore interdicono ogni resistenza al male, e in nome della natura considerano ogni regola educativa come una restrizione illegittima e perciò immorale, sotto il pretesto che la libertà del bambino è inviolabile: si attui l'utopia del Tolstói e la morale farà tutt'uno con l'anarchia.

V. — Precedenti della scienza morale: etica positiva ed etica scientifica. — Già avanti che l'etica fosse costituita come scienza, l'umanità primitiva aveva i suoi costumi e i suoi precetti morali, accettati passivamente e senza discus-

sione. Alla stessa guisa che nell'educazione del bambino si comincia coll'imporgli certi atti, facendo appello al suo sentimento più che alla sua ragione, così nell'infanzia dei popoli s'inculcavano i principî etici sotto forma non di verità riconosciute e legittimate dalla riflessione, ma di decreti esprimenti la volontà di potenze superiori, dinanzi ai quali tutti s'inclinavano con religiosa sottomissione, senza nemmeno pensare a penetrare il mistero della loro origine. Il decalogo che un grande legislatore dell'umanità, Mosè, promulgò agli ebrei dal monte Sinai col più solenne e terribile apparato di forze naturali, e le sentenze degli antichi poeti e sapienti della Grecia ci rivelano il carattere delle prime idee morali: « onora il padre e la madre », « non ammazzare », « non rubare » (Mosè), — « lo straniero, il supplice è per te un fratello, perchè inviato da Giove » (Omero), — « la pigrizia è l'odio degli Dei » (Esiodo), — « l'universo è pieno di Dei; bisogna comportarsi con decenza come in un tempio sacro » (Taletè), — « nulla di soverchio » (Solone), — « conosci te stesso » (Chilone) — erano massime trasmesse oralmente ovvero scritte sui muri dei tempi; le seguenti, poi, si leggevano sulle erme accanto all'indicazione delle strade: « viaggiatore, cammina pensando alla giustizia », — « onora la speranza e vai verso il tuo fine senza temere » —; e infine al culto dei morti, al focolare domestico, alla religione della patria si riferiva tutta una serie di doveri il cui insieme costituiva l'etica primitiva. Però l'uomo è fatto per condursi secondo ragione e non soltanto secondo la tradizione, il sentimento, l'istinto; onde senti presto il bisogno di discutere le proprie credenze, esaminare il codice a cui subordinava i propri atti, e non più accettare ciecamente, ma vedere chiaramente; quando le regole e i precetti furono ricondotti ai principî donde scaturiscono, e quando regole, precetti e principî ebbero tra loro una stretta e organica concatenazione, sorse la scienza morale, la cui storia comincia con Socrate e continua ininterrotta con i più grandi filosofi antichi e moderni.

La scienza morale, altrimenti detta *etica scientifica*, sta alla vita morale, altrimenti detta *etica positiva*, come la teoria alla pratica, come il conoscere al fare, come il pensiero riflesso alla natura spontanea, in quanto che l'una raccoglie, vaglia e sistematizza in forma di dottrina ciò che l'altra fornisce in forma di costumi viventi, di principî comuni, di opinione pubblica;

di qui la necessità di bene distinguere l'una dall'altra e di non mai confonderle insieme. L'etica positiva precede e origina l'etica scientifica, ma questa, a sua volta, appena sorta, reagisce e influisce su quella, di modo che le due correnti, la naturale e la riflessa, procedono, sì, parallele, ma la seconda purifica, dirige, corregge e talora anticipa il corso della prima, mediante una più chiara visione dei germi di vita nuova e degl'ideali che più o meno oscuri o occulti si trovano e agiscono nella coscienza umana di un dato tempo e di un dato luogo. Si direbbe che l'etica positiva sia come il letto su cui passa, sempre più scavandolo con la sua corsa impetuosa, il torrente della vita umana, e che l'etica scientifica, con la serie storica delle sue grandi concezioni morali, sia come una successione incalzante di fiotti vitali che, scaturendo dalle vette del pensiero filosofico, penetrano via via nella coscienza dell'umanità, nutrendola e spingendola insieme verso concezioni migliori e più complete di vita.

VI. — **Utilità dell'etica scientifica** — Basterebbero da sole le precedenti considerazioni per dimostrare la grande importanza dell'etica scientifica rispetto all'etica positiva. E pur nondimeno vi sono ancora menti superficiali, le quali contestano alla scienza morale — come già alla scienza logica — il diritto di esistere, ritenendola affatto inutile alla vita pratica. — Si dice: ma di che utilità può essere una scienza dei principî morali? essa non assicura punto l'onestà negli uomini; si può leggere attentamente e con interesse un trattato di etica, convenire con esso, e nondimeno non farne alcun conto nella propria condotta. Al contrario, l'ingenua ignoranza di tante anime semplici e buone non sta essa a provare che la vita morale non ha che farsene della scienza morale? *Surgunt indocti, et rapiunt regnum Dei!* esclama sant'Agostino. — Rispondiamo: certo, val meglio fare il proprio dovere senza saperlo, secondo le ispirazioni del cuore, che non conoscere il proprio dovere e intanto non farlo; le belle dissertazioni di Seneca sulla forza d'animo non giustificano punto la debolezza da lui mostrata scrivendo l'apologia di Nerone per l'uccisione di Agrippina, e il Rousseau è tanto più colpevole di aver abbandonato i suoi figliuoli in un ospizio (se il fatto è vero), quanto più è eloquente nel celebrare le virtù domestiche. Anche Epitteto — moralista stoico del I sec. d. C. — giustamente si duole di quei

teorici del dovere che mentiscono senza scrupoli, salvo poi a dimostrare con solide ragioni che non bisogna mentire; e in un certo senso hanno esagerato Socrate e Descartes quando hanno affermato che basta conoscere la virtù per possederla e che il malvagio è tale soltanto per ignoranza; sono, invece, purtroppo frequenti i casi in cui potremmo ripetere con Ovidio:

. *Video meliora proboque*
Deteriora sequor.

Ma ciò non vuol dire affatto che la scienza del dovere sia inutile. La conoscenza del bene e del male non è condizione sufficiente, è vero, ma è condizione necessaria per la moralità; si può essere virtuosi senza accorgersene, ma una virtù incosciente di sé è amorale, non morale, e non è vera virtù. Soltanto dove si ha la piena consapevolezza dei propri atti è possibile la moralità e l'immoralità; chi fa il bene senza saperlo rimane sempre inferiore a chi, facendo il bene, sa perché lo fa e può rendersi conto della propria condotta, trarla da certi principî o massime generali, comporre la propria vita a guisa d'un sistema logico di azioni, e riguardare una colpa come una contraddizione ai principî professati. Gli antichi stimavano grandemente questo accordo della volontà con sé stessa, questa *ἐμλογίζεσθαι*, questa *constantia*, questo *carattere*, che consideravano come il più bell'indizio di una dignità cosciente di sé stessa; essi paragonavano la vita a un poëma, a un'opera d'arte senza dissonanze, e ne facevano il risultato di una sapiente architettura: *ars est bonum fieri*. Vivere, invece, alla giornata, trovare e perdere per ogni atto morale il principio per cui fu fatto, non collegare l'azione d'oggi con quella di ieri e con quella di domani, è in certo qual modo ricominciare a ogni istante il proprio lavoro e rinunciare alla sicurezza che una serie di convinzioni, salde e connesse tra loro come le membra di un organismo, fornisce contro le sorprese della passione, contro i dubbî e le incertezze della coscienza morale, contro i sofismi con cui si cerca spesso di giustificare agli occhi propri e a quelli degli altri una cattiva azione. Mentre da un lato la riflessione sui principî etici fortifica il rispetto naturale per il dovere e rende più delicata e sensibile la coscienza, si che valga per essa il dantesco:

Oh! dignitosa coscienza e netta,
Come t'è picciol fatto amaro morso!

dall'altro la critica delle diverse e opposte teorie morali sviluppa l'indipendenza del giudizio, ci rende più atti a discutere e valutare le ragioni pro e contra, e, mostrando ciò che di accettabile si contiene anche nelle opinioni più esagerate, dispone alla tolleranza e al riconoscimento di quell'anima di verità che, secondo il Carlyle, si nasconde in ogni errore.

VII. — **Necessità dell'etica scientifica.** — Ma, si oppone, è proprio necessaria, per avere questi risultati, un'etica scientifica, dalla quale non possiamo aspettarci nemmeno il piacere che accompagna ogni nuova scoperta, poichè le sue verità non sono che verità di senso comune? Spiegate a uno che l'ignori il meccanismo del sistema planetario o della telegrafia senza fili, ed egli rimarrà meravigliato di tante novità che non avrebbe mai sospettato; ditegli, invece, che è doveroso salvaguardare la propria dignità e rispettare quella degli altri, provateglielo, se vi sarà possibile, con argomenti dimostrativi, ed egli si stupirà di tanto apparato per un effetto così meschino: egli sapeva già tutto questo; per ciò che riguarda i fatti dell'anima è questione di buon senso, e chi mai vorrà credere di non essere abbastanza fornito di buon senso? — Si risponde: il solo senso comune, il solo istinto naturale non bastano a dare alla condotta umana una regola conforme a ragione: essi sono guide fallibili; esistono, infatti, in etica errori comunemente accettati, di fronte ai quali la voce della coscienza o rimane muta o si fa sentire in modo tutt'altro che conforme alle leggi della giustizia. E si capisce: il senso comune non ha nè la chiara visione nè la stabilità propria della ragione; esso varia col variare dei tempi, dei luoghi e dello sviluppo della coscienza umana; esso oggi biasima e condanna ciò che in altri tempi approvava e celebrava; e nemmeno attualmente può dirsi raggiunto l'accordo completo tra gli uomini sopra i doveri e i diritti di ognuno: vi sono moltissime questioni che non hanno ancora una soluzione universalmente accettata: per es., la proprietà, il divorzio, il duello, il suicidio e via dicendo; il che significa che la natura non ha infuso in noi bell'e fatta, sotto forma di senso comune, la scienza dei doveri; noi abbiamo, nascendo, i germi della scienza, non la scienza stessa. L'uomo deve faticosamente con la riflessione giungere a rappresentarsi quell'ideale di virtù che la volontà deve poi sforzarsi ad attuare. Vi sono scoperte

nella moralità come nell'astronomia e nella fisica: un giorno, per es., essa ha trovato che è bello perdonare le offese; un'altra volta, che non si ha diritto a opprimere la libertà degli uomini nè a violentare la loro coscienza; poi, che la vita e l'innocenza del bambino vanno rispettate; inoltre, che bisogna saper difendere i propri diritti, e via di seguito. Ma, per ognuna di queste scoperte, quante lotte, quante persecuzioni, quanti dolori, quanto sangue, prima che le idee feconde di civiltà siano riuscite a scalzare i vecchi pregiudizi, a penetrare nella coscienza, nei costumi e nella legislazione dell'umanità! La sedicente sapienza tradizionale dei farisei del tempo è sempre insorta e si è sempre scagliata contro i grandi divinatori di un mondo migliore, e quel senso comune che altri vorrebbe prendere a guida nella vita pratica fu invece spesso il più grave ostacolo al cammino dell'umanità verso la sua perfezione. Il senso comune, dunque, non basta a costituire la morale, anzi, spesso si oppone al suo progresso: all'opera del senso comune è necessario sostituire l'opera della ragione, ossia l'etica scientifica.

VIII. — **Possibilità dell'etica scientifica.** — Ma, ci si obietta infine, è possibile l'etica scientifica dopo quanto voi stessi avete detto sulla variabilità delle nozioni morali? Una scienza, perchè esista, bisogna che poggi sopra principi evidenti o universalmente riconosciuti; ora, se le idee morali cambiano, come avete notato, da individuo a individuo, da tempo a tempo, da luogo a luogo, in qual modo costruire sopra quest'arena mobile di nozioni cangianti e particolari una scienza stabile e universale? non c'è nulla di giusto o d'iniquo, dice il Pascal, che non muti di qualità col mutare di clima; tre gradi di latitudine bastano a sconvolgere tutto quanto un sistema di giurisprudenza; e, allora, bella giustizia, bella verità quelle a cui un fiume o un monte basta per confine, oltrepassato il quale diventano ingiustizia ed errore! E se presso i popoli civili la morale è mutevole e relativa, che dire dei selvaggi dove sembra mancare del tutto, dove i costumi sono addirittura a base di schiavitù, cannibalismo, parricidio, infanticidio e altre pratiche abbominevoli? — Siffatta obiezione contro la possibilità dell'etica scientifica è in parte esagerata, in parte falsa. È esagerata per ciò che afferma rispetto ai costumi dei popoli selvaggi: viaggiatori meno pessimisti che poterono osservare da vicino l'anima

degli africani, degli australiani e degl'indiani di America, non l'hanno poi trovata così nera come credono taluni, e anche presso questi popoli hanno riscontrato ammirabili esempli di virtù. È poi falsa per ciò che riguarda l'instabilità dei principî etici: non è vero che questi principî siano così mutevoli nell'animo umano da non permettere di edificarvi su una scienza; la diversità delle opinioni morali attraverso i tempi e i luoghi è minore di quanto s'immagini: non solo i moralisti latini e greci sono ancora guide eccellenti per la coscienza moderna, ma nell'antichità più remota le grandi civiltà orientali della Cina, della Persia, dell'India si basano sopra massime, le cui analogie profonde con quelle delle odierne nazioni occidentali provano in modo evidente l'unità morale del genere umano; Confucio esige dal saggio la temperanza, la dignità e soprattutto l'umanità: « che l'uomo superiore consideri tutti gli altri come suoi fratelli »; Zoroastro prescrive la lotta della volontà libera contro le passioni e proclama l'uguaglianza degli uomini: « io indirizzo la mia preghiera a voi, mio Dio, che fate il povero uguale al potente »; le leggi di Manù raccomandano le più alte virtù, la purità, la rassegnazione, il perdono, e condannano non solo l'omicidio, la violenza, il furto, ma anche la calunnia, la diffamazione, l'invidia. Ora, come si spiegherebbe questa mirabile consonanza che, senza previo accordo, unisce tra loro i sapienti di tempi e luoghi così diversi, se non esistessero innati nell'uomo principî comuni di moralità, per i quali ovunque e sempre si fece netta distinzione tra ciò che è o pare bene e ciò che è o pare male, allo stesso modo che esistono innati nell'uomo principî comuni di ragione, per i quali le verità matematiche furono ovunque e sempre le stesse, in oriente come in occidente, nell'antichità come ai giorni nostri? Il sentimento morale è elemento essenziale e integrante della natura umana, allo stesso modo e allo stesso grado che l'intelligenza e la volontà: ecco perchè non può mai mancare, nonostante le diverse apparenze esteriori con cui si manifesta; anzi, non è nemmeno difficile eliminare queste differenze: basta eliminare le cause psicologiche da cui derivano.

IX. — Principali cause psicologiche della diversità delle opinioni morali e loro eliminazione. — Queste cause possono ridursi principalmente a due: a) le passioni; b) il diverso grado



di sviluppo della coscienza. — a) Quanto alla prima, è un fatto che la passione può allucinare la coscienza al punto da presentarle il delitto sotto i colori dell'azione più legittima; la brama di vendetta, la sete di sangue, l'avidità del potere, l'ambizione del comando, il fanatismo, così nei singoli individui come nei partiti politici e nelle sette religiose, hanno spesso oscurato il lume naturale della ragione in modo da far compiere le più orribili nefandezze in nome della libertà, immolare la vita altrui per salvare la propria, accendere i roghi in nome della carità, istituire il più odioso despotismo in nome del pubblico bene. Il Leibniz ha detto: « se la geometria, come l'etica, si opponesse alle nostre passioni e ai nostri interessi, noi ne contesteremmo e violeremmo alla stessa maniera gli assiomi, malgrado tutte le dimostrazioni di Euclide e di Archimede ». — b) Quanto alla seconda causa, è certo che i principi etici, pur esistendo ugualmente nel fondo di ogni coscienza, non vi sono ugualmente letti da tutti gli uomini, nè da tutti giustamente interpretati. Nessuno ignora la legge morale, ma nessuno può dire di averla totalmente e perfettamente compresa; vi sono anime che la conoscono meglio di altre, e ciò spiega la differenza delle loro convinzioni; ma il variare di queste non significa punto che quella legge sia instabile; anche in astronomia le nozioni dei moderni differiscono da quelle degli antichi; si vorrà dedurre da ciò che il cielo abbia mutato le sue leggi? Non si possono, dunque, negare all'etica principi fondamentali fissi, soltanto perchè gli uomini, ancora immersi nelle tenebre delle barbarie o pervenuti appena ai primordi della civiltà, ebbero o hanno tuttora opinioni morali diverse da quelle che noi abbiamo nel più bel centro dell'Europa civile all'alba del secolo ventesimo; sta invece in favore dell'esistenza di quei principi l'importantissimo fatto che, quanto più la coscienza degl'individui e dei popoli s'illumina e s'innalza al medesimo grado di cultura e di civiltà, tanto più diminuisce il numero delle opinioni discordi e tanto più cresce il numero delle verità comuni; poco più di un secolo fa bastò che una grande rivoluzione ponesse termine presso una nazione sorella a ingiustizie secolari e proclamasse i diritti dell'uomo, perchè il trionfo di quelle idee si estendesse rapidamente a quante altre nazioni per la loro civiltà furono capaci di comprenderle,

Concludendo, l'uomo è un essere morale allo stesso modo che è un essere ragionevole; esistono in lui principî universali di moralità, per i quali egli naturalmente distingue tra l'uso legittimo e l'uso illegittimo della propria volontà, tra il dover fare certe azioni e il dover non farne certe altre, tra qualcosa che appare bene e qualcos'altro che appare male. Certamente, le applicazioni di questi principî, le maniere di concepire il buono e il cattivo, sono assai diverse secondo i luoghi e secondo i tempi; ma il progresso della civiltà prova che la riflessione tende a sostituire alla molteplicità delle opinioni l'unità della scienza, e a stabilire l'universalità non solo dei principî teorici, ma anche delle conseguenze pratiche da essi dedotte. È lecito, dunque, sperare in un avvenire in cui la legge morale, scolpita in tutte le coscienze, ispiri in tutti gli uomini i medesimi giudizi, in un avvenire in cui tutte le volontà siano attratte dal medesimo ideale di virtù: basta questo, perchè la scienza morale non solo possa costituirsi, ma abbia solide basi e compia opera efficace e feconda.

RIASSUNTO.

I. — L'etica è la *scienza dei costumi umani*, considerati non quali sono, ma quali debbono essere; essa, quindi, è diversa dall'etologia, scienza descrittiva, e fa tutt'uno da una parte con la deontologia = scienza del dovere, la quale dicesi normativa in quanto pone un fine al nostro operare, e dall'altra con l'agatologia = scienza del bene, la quale dicesi valutativa in quanto apprezza gli atti nostri rispetto a quel fine.

II. — In ogni precetto etico bisogna distinguere la « forma » imperativa che permane e la « materia » imperata che varia; perciò l'etica si può dividere in: a) *formale* o pura, che studia il dovere in genere, e pone il fine ideale a cui deve conformarsi la nostra condotta individuale e sociale; b) *materiale* o applicata, che studia i doveri in particolare e mostra in che rapporto stanno con quel fine le forme reali di vita individuale e sociale. Le denominazioni « teorica » e « pratica », date alle due parti del-

l'etica, vanno ben chiarite perchè non inducano in equivoco.

III. — Il metodo dell'etica non può essere sperimentale, ma dev'essere essenzialmente razionale: *a)* non può essere sperimentale, perchè l'esperienza mostra ciò che è, non ciò che deve essere, il reale, non l'ideale; *b)* dev'essere essenzialmente razionale, perchè il fine etico vuole essere giustificato, e non si giustifica, se non ricollegandolo a un ordine ideale più ampio di quello della moralità, mediante un'interpretazione generale della vita e del mondo, che oltrepassa l'esperienza e la scienza propriamente detta. Caddero perciò gl'ingegnosi tentativi fatti per fondare e giustificare una morale puramente empirica, indipendente così dalla metafisica come da quella forma di metafisica che è la religione.

IV. — Il metodo razionale dell'etica non esclude peraltro il metodo sperimentale, anzi deve giovarsene, *a)* sia perchè l'ideale etico si ritrova sempre più o meno attuato nella realtà, *b)* sia perchè i dati fondamentali della moralità, ossia le categorie morali, rimarrebbero vuote astrazioni, se non fossero applicati ai casi particolari forniti dall'esperienza psicologica e sociologica. L'etica ha bisogno del sussidio sperimentale della psicologia e della sociologia, senza di cui le mancherebbe non solo la materia e il contenuto necessario ai suoi precetti, ma anche ogni lume e guida: α) l'una, infatti, svelandole la duplice natura nostra, sensibile e ragionevole, la tiene ugualmente lontana da un puro sensualismo e da un puro ascetismo; β) l'altra, poi, facendole conoscere il naturale formarsi della coscienza sociale e gli elementi integranti dell'ideale etico, la preserva dal cadere in utopie come la teoria dell'amore intesa alla maniera del Tolstoj, a cui fa vivo contrasto la teoria — non meno inaccettabile — dello « stato di guerra » intesa alla maniera del Renouvier.

V. — Già prima che sorgesse la morale teorica l'umanità ebbe una morale pratica, i cui precetti riceveva belli e formulati dai suoi legislatori, dai suoi poeti, dai suoi

sapienti; quando l'uomo sottopose all'esame della ragione e alla discussione ciò che prima era per lui oggetto di fede e di cieca obbedienza, allora sorse la scienza morale o etica scientifica, la quale raccoglie e sistematizza in forma di dottrina ciò che la vita morale o etica positiva le fornisce in forma di costumi viventi, di principî comuni, di opinione pubblica. L'etica positiva e l'etica scientifica procedono parallele, ma con reciproci influssi.

VI. — L'etica scientifica è utile, non già perchè assicuri l'adempimento del dovere, da cui anzi può andare disgiunta, ma perchè dà carattere sistematico e razionale alla condotta pratica, rafforza il sentimento del dovere, raffina la coscienza morale e dispone alla tolleranza. ✕

VII. — L'etica scientifica è necessaria, perchè il solo senso comune è insufficiente guida al bene, data la sua estrema mutevolezza secondo i tempi, i luoghi e le circostanze; la scienza morale è faticosa sì, ma stabile conquista della ragione, perchè risponde all'essenza eterna della natura umana.

VIII. — L'etica scientifica è possibile, perchè sotto la molteplicità delle opinioni e dei costumi c'è un fondo comune che attesta l'unità morale della natura umana da cui emanano.

IX. — Per mettere a nudo quest'unità basta eliminare le principali cause psicologiche di quella molteplicità, e cioè: a) la passione, che offusca e fa traviare il sentimento morale; b) il diverso grado di sviluppo della coscienza, che rende diversa altresì la visione dei principî etici scolpiti nell'animo nostro.

I.

ETICA FORMALE.

II.

PRIMI DATI DELLA MORALITÀ.

- I. Necessità di una psicologia dei primi dati della moralità. — II. Idea di dovere o obbligazione. — III. Idee di bene e male. — V. Idee di virtù e vizio. — IV. Idee di libertà, diritto e giustizia. — VI. Sentimenti e giudizi morali concernenti la condotta nostra e la condotta altrui. — VII. Sentimento di responsabilità e idea di sanzione morale.*

I. — Necessità di una psicologia dei primi dati della moralità. — L'etica, abbiamo detto a propósito del metodo di questa scienza, è strettamente connessa con la psicologia: non si può costruire una dottrina sui doveri dell'uomo senza conoscere la natura umana; i sistemi morali, quindi, sono necessaria conseguenza delle dottrine psicologiche, il variare di quelli dipende dal variare di queste. Nè potrebb'essere altrimenti: dal rappresentarsi l'uomo come un organismo ridotto alla sensibilità e al meccanismo cerebrale, ovvero come una forza psichica dotata di ragione e di libertà, nasceranno idee diverse intorno alla sua attività pratica; l'etica, di cui cercheremo stabilire i principî, dovrà dunque scaturire da una psicologia dei primi dati della moralità esistenti nella nostra coscienza. Di qui la necessità di fare una rapida analisi e poi una rapida sintesi di questi dati, mediante un'osservazione imparziale e accurata, scevra da pregiudizî. Tale ricerca riuscirà più agevole, se prenderemo a esaminare l'uomo adulto pervenuto alla pienezza della vita, l'uomo civilizzato e, se si vuole, l'uomo onesto: quivi ci appariranno, quasi attraverso una lente d'ingrandimento e nel loro maggiore sviluppo, quegli elementi morali che esistono più o meno in germe nei bambini e nei selvaggi, ovvero più o meno atrofizzati nei degenerati e nei delinquenti.

II. — **Idea di dovere o obbligazione.** — L'uomo adulto, quando compie un atto volontario secondo il processo da noi descritto nella psicologia, concepisce questo atto non solo come possibile, ma anche come comandato o proibito; in altri termini, di tutte le determinazioni tra cui egli esita, alcune gli appaiono come *doveri*: si tratta, quindi, di un giudizio di natura morale, punto dissimile da tanti altri di natura logica o estetica, tranne che per esso i vari partiti che si presentano al pensiero differiscono tra loro non rispetto a un criterio di verità o di bellezza, ma in quanto che di essi gli uni sono « comandati », mentre gli altri sono « proibiti ». Nè si creda che una legge scritta o un ordine verbale o una minaccia esteriore li ingiunga o li vieti; è la ragione stessa che li dichiara obbligatori, e questa *obbligazione* è sentita dalla stessa coscienza; per la qual cosa, in virtù di una semplice osservazione diretta, i doveri appaiono senz'altro come atti da compiersi, se possiamo, o almeno da volersi, se non possiamo. Essi nel loro primo stadio sono particolari, concreti, non ancora ricollegati a un principio generale, astratto, detto *il dovere*, e poichè scaturiscono dalla natura umana, e non c'è uomo che non pronunzi qualche giudizio morale, giusto o erroneo che sia poco importa per ora, così a buon diritto la loro esistenza può dirsi un fatto naturale dell'umanità; la nostra attività cosciente, dunque, porta con sè il carattere di sentirsi obbligata. Questo carattere, che in principio è come disperso qua e là nei singoli atti obbligatori a cui inerisce, a poco a poco se ne distacca con quel processo di astrazione e generalizzazione, per cui dagl'individui particolari si sale al concetto universale, e forma così una rappresentazione a sè, la rappresentazione, cioè, non di *questo* o *quel* dovere, ma *del* dovere, ossia di una regola imposta alla volontà, indipendentemente dai casi determinati in cui essa regola era prima intraveduta. Per tal modo l'idea di obbligazione, estratta dagli atti obbligatori e costituita dalla loro comune forma imperativa, viene considerata come la loro ragion d'essere; ragion d'essere, di cui l'uomo acquista una conoscenza più o meno chiara, e che la scienza morale si sforza di districare dagli altri motivi del nostro operare. Poichè anche l'obbligazione può essere un motivo per agire; non appena intuita, diventa, per chi vi si conforma, una meta da raggiungere, e crea un'« intenzione », ossia un fine concepito e voluto per sè

stesso e non rispetto a un altro fine; il dovere, infatti, consiste nell'agire per il dovere e secondo il dovere, e in ciò la volontà non si propone nulla che le sia estraneo, ma soltanto di restare o divenire « la buona volontà »; anzi, qui appunto sta la caratteristica dell'intenzione morale.

III. — **Idee di bene e male.** — Uno stretto nesso collega l'idea di dovere o obbligazione con quelle di *bene* e *male*. L'atto che tra più possibili si giudica comandato, è in pari tempo qualificato per buono, ma di una bontà che non somiglia punto a quella degli oggetti utili o piacevoli; esso è un bene riconosciuto tale prima e dopo compiuto, indipendentemente dalle sue conseguenze. L'atto, invece, che tra più possibili si giudica proibito — e si giudica tale la stessa omissione dell'atto obbligatorio, perchè significa il mancato pagamento di un debito, onde spesso il non agire equivale al malfare — è in pari tempo qualificato per cattivo, ma anche qui non nel senso che si dà alle cose nocive o dolorose, si bene nel senso di un pervertimento dell'attività, di un male che rimane tale anche se seguito da successo. — A tal riguardo sorge una questione: il bene morale — che è quello di cui ora si tratta e che consiste nell'adempimento del dovere — si riduce tutto alla buona intenzione di chi opera, oppure dipende anche dall'atto compiuto? in altri termini, si ritrova tutto nell'attività immanente della volontà operante, oppure va ricercato nell'attività transeunte dell'atto operato? in altre parole ancora, è la bontà morale dell'intenzione di una buona coscienza che conferisce una bontà naturale alle azioni conseguenti, ovvero è la bontà naturale di queste azioni che conferisce una bontà morale all'attività donde emanano? se è vero che si può compiere un atto dannoso con intenzione buona (per es., dare a un malato, per salvarlo, una pozione che invece l'uccide) e un atto utile con intenzione cattiva (per es., dare a un malato, per ucciderlo, una pozione che invece lo salva), su quale dei due aspetti dell'atto — talora concordanti e talora discordanti — dobbiamo formare il nostro giudizio morale, sull'intenzione (= *motivo*) che mosse l'atto, ovvero sul risultato (= *fine*) a cui l'atto approdò? Esamineremo più tardi siffatta questione, e vedremo se, al disopra dei beni relativi, inerenti alle decisioni della volontà, non vi sia un bene assoluto, indipendente da noi, che serva di guida e modello

al nostro operare; frattanto ci basti notare che esiste nel fondo della coscienza una distinzione originaria tra bene e male che coincide perfettamente con l'altra, non meno originaria, tra atti comandati e atti proibiti.

IV. — *Idee di virtù e vizio.* — Il valore morale si estende dagli atti alla persona che li compie, intendendo per « persona » l'essere cosciente e libero in opposizione all'essere incosciente e privo di volontà, a cui si dà il nome di « cosa ». Orbene, tanto vale la persona quanto valgono le sue intenzioni, i suoi atti; essa al pari di questi può essere buona e cattiva: se buona, la sua bontà, quando non sia intermittente, ma continua, abituale, si chiama *virtù*, ed è la qualità morale per eccellenza, l'opera propria dell'essere libero, il bene divenuto possesso della volontà ossequente alla legge; se cattiva, la sua malvagità, quando dipenda non già da semplice debolezza che l'espone a cadute intermittenti, ma da quell'intima e profonda corruzione che è l'abitudine al male, si chiama *vizio*, ed è la qualità immorale per eccellenza, perchè inerente a un essere libero e ribelle alla legge. Da ciò è facile desumere il valore morale dell'attività umana nelle sue tre fasi successive di istinto, volontà e abitudine: a) l'istinto è una preparazione, un'iniziazione alla vita riflessa, e nell'uomo è quasi interamente sopraffatto da questa; ma quando è quel che è, ossia un modo di agire spontaneo, senza riflessione e senza coscienza del fine, non ha carattere morale propriamente detto; non è esatto, quindi, parlare di buoni e cattivi istinti, se non nel senso di tendenze, le quali attuino o no il fine etico quando siano più tardi accompagnate da riflessione; b) il che significa che la moralità non comincia se non nella sfera dell'attività volontaria; senonchè in questa sfera si ha ancora lo sforzo, la lotta, la vittoria incerta, la conquista non definitiva; c) soltanto con l'abitudine la moralità si stabilisce e si afferma solidamente, prendendo le due forme indicate di virtù e vizio, opposte per natura, ma nondimeno sempre mescolate, poichè non c'è anima così virtuosa che non sia macchiata da alcun fallo, come non c'è anima così perversa che non conservi sempre, per quanto debole, un barlume di virtù.

V. — *Idee di libertà, diritto e giustizia.* — L'idea di dovere ne implica altre pur esse esistenti in ogni coscienza umana, sebbene non sempre nè ovunque con la stessa chiarezza

e distinzione. — a) Anzitutto il « dover » agire in un dato modo implica anche il « poter » agire in quel dato modo; l'idea di obbligazione, quindi, è strettamente connessa con quella di *libertà*. Soltanto si domanda: la libertà dipende dall'obbligazione, ovvero l'obbligazione dalla libertà? siamo liberi, ossia possiamo, perchè dobbiamo, ovvero dobbiamo perchè possiamo? Tutto induce a ritenere che, se non le due nozioni — le quali possono apparire successivamente alla riflessione —, almeno i due fatti abbiano un'origine contemporanea, la quale coincide con l'origine prima della coscienza, e a cui non si può risalire con l'esperienza, perchè l'esperienza presuppone già la coscienza. — b) Comunque sia, l'atto comandato, e perciò possibile, è anche un atto legittimo e non deve trovare alcuna opposizione, alcun ostacolo né in noi né fuori, né da parte dei nostri simili né da parte di qualsiasi altra forza; noi ci stimiamo degni di ogni rispetto quando operiamo secondo coscienza e, checchè avvenga, ci sentiamo autorizzati ad agire e a resistere a ogni violenza. In ciò appunto consiste l'idea di *diritto*, la quale, strettamente connessa pur essa con quella di obbligazione, non ne è che un aspetto diverso: l'atto prescritto è in pari tempo un atto permesso, e ciò che è dovere da una parte è diritto dall'altra. Di qui la perfetta correlazione che, in una medesima persona almeno, esiste tra il diritto e il dovere, sì da rendere accettabile la bella massima del Comte: « non si ha altro diritto che quello di fare il proprio dovere »; l'uno nasce con l'altro, ha la stessa estensione dell'altro, e finisce col finire dell'altro; essere fuori del dovere equivale a essere fuori della legge e, quindi, fuori del diritto. Foss'anche solitario come Robinson nella sua isola, l'uomo porta con sé dei doveri e per conseguenza dei diritti; questi ultimi, quand'anche non minacciati da alcuna forza esteriore, esistono nondimeno, e il primo uomo che si unirà all'uomo solitario, lungi dal crearli, li troverà belli e costituiti e dovrà riconoscerli e rispettarli. Diciamo di più: nella stessa persona solitaria il dovere e il diritto coincidono in modo, che essa deve proteggere quest'ultimo contro il proprio arbitrio; l'individuo umano persino riguardo a sé stesso ha il diritto di adempiere il proprio dovere e il dovere di difendere il proprio diritto; delle due idee l'una non s'intende senza l'altra, l'una è gemella dell'altra, ed entrambe nascono dall'obbligazione, dalla legge morale. — c) Che se, infine, per quel giudizio spontaneo per

cui vediamo nei nostri simili altrettanti noi stessi, attribuiamo agli altri uomini i fatti morali che stiamo analizzando, ecco proclamata l'uguaglianza morale di tutti gli esseri ugualmente liberi; un fatto, questo, d'importanza capitale, poichè su di esso riposa tutto l'ordine sociale, e da esso consegue il complicarsi delle nozioni di dovere, diritto e libertà con quella di *giustizia*, o meglio, il trasformarsi delle une nell'altra. È giusto compiere atti da noi dovuti ai nostri simili o dai nostri simili dovuti a noi, come è giusto non compiere atti vietati a noi e vietati ai nostri simili; ingiusto il contrario.

VI. — Sentimenti e giudizi morali concernenti la condotta nostra e la condotta altrui. — Alle precedenti idee si accompagnano sentimenti e giudizi morali di diverso contenuto e colorito, che possono dividersi in due classi, secondo che si riferiscono *A)* alla condotta nostra o *B)* a quella altrui.

A) Riguardo alla condotta nostra, è a tutti nota quella speciale forma di approvazione e disapprovazione interiore che si chiama soddisfazione morale e rimorso, e che si connette strettamente con le idee di merito e demerito. Già prima di prendere una risoluzione, specialmente se l'azione comandata o proibita è di una certa gravità, proviamo o un'attrattiva o una ripugnanza di natura speciale, un certo qual presentimento di dignità accresciuta o diminuita, e come l'onore che ce ne ripromettiamo c'incoraggia e ci spinge a ciò che ci pare bene, così il disonore che può derivarcene ci trattiene e ci ritrae da ciò che ci pare male. Ecco come Shakespeare fa parlare Macbeth esitante dinanzi al delitto: « io, risponde alla sua donna che lo incita, ho avuto il coraggio di fare quanto conviene a un uomo; chi osa di più non è più uomo »; invece, quale nobile orgoglio anima le seguenti parole del celebre chimico Davy al suo entrare nella vita con la ferma intenzione di bene operare: « io non ho nè fortuna nè nobiltà nè altri mezzi per raccomandarmi; nondimeno, se mi sarà concesso di vivere, mi propongo di non essere perciò meno utile agli amici e all'umanità »; lo stesso sentimento di attrattiva morale all'idea di grandi doveri da compiere esprime il Marmontel nelle sue *Memorie*, quando narra che il giorno della sua uscita di collegio, colpito dalla morte del babbo, fece alla mamma sua il giuramento di essere d'allora innanzi il sostegno della famiglia: « io, egli esclama, non mi sono mai sentito così

superiore a me stesso! » Orbene, questo esser contento di sè, questo avere di che lodarsi, questo sentire il proprio merito, questo saper di avere accresciuto la propria personalità, la propria dignità, sono stati d'animo che non solo precedono, ma accompagnano e seguono l'adempimento del dovere e superano di gran lunga ogni altra soddisfazione proveniente da fonte diversa; la salute, la bellezza, l'intelligenza, la ricchezza sono doni naturali, e nessuno può farsene un merito; il più semplice atto di delicata onestà, invece, ridonda tutto a onore di chi lo compie, e il valore che l'uomo deve a sè è il bene più intimamente personale che gli sia dato possedere. Gli atti passano, è vero, ma la stima verso di sè permane, come permane la volontà che ne fu autrice, compenetrandosi vie maggiormente di un'essenza di bontà che non si perde più, il che è una bella conferma dell'identità della nostra persona. Al contrario, l'inadempimento del dovere lascia in noi un malcontento, un'inquietudine, che è come una sentenza di demerito, per la quale ci dichiariamo più o meno esplicitamente diminuiti, decaduti e usciti fuori di quella legge che è la nostra salvaguardia, la nostra sicurezza. Quali che siano le ragioni, o meglio, i pretesti con cui cerchiamo di scolparci agli occhi nostri, non si riesce mai a mentire a noi stessi, a soffocare la voce della coscienza, a impedire le fitte acute del rimorso.

Il rimorso non è un dolore prodotto da cause naturali, estranee a noi, come il non essere riusciti in un'impresa o l'aver fallito un concorso, ma è piuttosto un disprezzo di noi stessi, una specie di orrore dinanzi alla nostra bruttezza morale, e quasi un sentimento di disperazione per esserci macchiati d'infamia, quando avremmo potuto accrescere, o almeno mantener salva, la nostra dignità. Lo Spinoza vorrebbe far apparire il rimorso come una debolezza, una puerilità, essendo ridicolo, secondo lui, piangere con sè stesso e soffrire per un fatto ormai irreparabile, perchè già compiuto e caduto nell'abisso del passato; ma per ragionar così bisogna non tener conto delle conseguenze che sopravvivono al fatto, delle tracce indelebili ch'esso lascia nella nostra funzione volitiva; la vita psichica non si rinnova come le molecole dell'organismo corporeo, l'atto morale non svanisce nel nulla come il fenomeno fisico, la memoria lo ritrova sempre con implacabile fedeltà negli strati inferiori della subcoscienza e non come un semplice ricordo rappresentativo, ma come un elemento corruttore della volontà; una prima colpa, infatti, è già l'inizio dell'abitudine al male, onde il rimorso è salutare in quanto prepara un ritorno sulla via del bene. Poichè esso è la reazione della nostra forza interna disconosciuta o violentata, il rimprovero di certe buone inclinazioni ancora esistenti in noi, la voce di protesta della nostra dignità avvilita; ed è sua caratteristica quella di nascere e persistere nella coscienza, a dispetto di qualunque sforzo volontario diretto a soffocarlo da parte di chi non può sopportarne il tormento; la rap-

presentazione o il ricordo di questo tormento esercita molte volte un'azione preventiva; le anime bennate non osano affrontarlo e, dinanzi a una trasgressione della legge morale, indietreggiano come dinanzi a un'impossibilità, a un assurdo; in tal caso il rimorso agisce a guisa di minaccia, ma ciò non significa, come ritiene Stuart Mill, che sia il timore di una minaccia. Per chi, poi, si sottoponga alla tortura del rimorso non già di mal animo, rodendo il freno, ma accettandola come una riparazione al male commesso, e cerchi anzi di nutrirla e accrescerla, per farne, da naturale che era, opera della volontà, il rimorso diventa un'espiazione e prende il nome di pentimento, e significa allora un rimpianto dell'innocenza perduta, un fermo proposito di non cadere più nella colpa, insomma qualcosa di ben superiore a un semplice rammarico del male fatto per il solo timore del danno e della pena che può derivarci dall'averlo fatto, come vorrebbe il La Rochefoucauld, tanto vero che si accompagna anche alla certezza dell'impunità.

B) Riguardo alla condotta degli altri, essa suscita in noi sentimenti e giudizi di natura identica a quelli che in casi consimili susciterebbe la condotta nostra; si ha solo questa differenza: ciò che prima era soddisfazione e rimorso, ora diventa lode e biasimo, e le sentenze di merito e demerito che per noi potevano pronunziarsi con tutta sicurezza, per gli altri vanno soggette a errori e incertezze, non essendoci dato di vedere nella coscienza altrui come nella nostra. Ma ciò non toglie che noi si possa, a dir così, metterci nei panni degli altri, immaginare le loro intenzioni, i loro sforzi, e applicare agli altri le medesime regole valevoli per noi; sapendo, per es., quanto costi l'adempimento del dovere, noi lodiamo quelli che l'adempiono, simpatizziamo con la loro volontà che giudichiamo buona, apprezziamo i loro sacrifici, ammiriamo il loro coraggio contro difficoltà dinanzi a cui noi avremmo esitato, e se queste difficoltà ci appaiono tali da superare le forze ordinarie della natura umana, allora essi si elevano a un'altezza morale sublime, sembrano additarci una perfezione da noi ignorata, e c'ispirano il rispetto e la venerazione che si deve agli eroi della virtù.

Il rispetto è un sentimento speciale, scrive il Kant in un celebre passo della sua *Critica della ragion pratica*, che si dirige sempre a persone, mai a cose; esso non si riferisce nè alla bellezza nè alla forza; noi non lo proviamo dinanzi alle scene della natura, splendide o terribili che siano, noi non rispettiamo i mari o le montagne, le tempeste o i vulcani; gli stessi uomini possono essere oggetto di amore, timore, ammirazione, senza perciò ispirare rispetto; soltanto una volontà retta, in lotta con le asprezze del destino, trionfante sulla naturale debolezza umana e sull'istintiva ripugnanza che abbiamo per il dolore, ci riempie di entusiasmo, ci rapisce, e ci strappa questa franca affermazione dell'altrui grandezza, questa ta-

cita confessione della nostra inferiorità, questa esplicita proclamazione di un ideale consentaneo alla natura umana, ma che noi non abbiamo saputo raggiungere. « Dinanzi a un grande, diceva Fontenelle, s'inchina il mio corpo, non il mio spirito »; il Kant, al contrario, dice: « dinanzi all'umile borghese, la cui onestà di carattere io sappia superiore alla mia, il mio spirito s'inchina anche contro il mio volere, anche quando alzassi orgogliosamente la testa per far sentire all'altro la mia superiorità di grado; si voglia o no, il rispetto è un tributo che non possiamo rifiutare al merito, possiamo tutt'al più non farlo apparire al di fuori, ma non possiamo in nessun modo sottrarvici al di dentro ». Il rispetto si estende così alle buone azioni come alla persona che le compie, ma la sua origine va ricercata nel sentimento che abbiamo della legge morale, nell'amore alla perfezione ideale, nel libero assenso della volontà alla regola che essa impone a sè stessa; su di esso si fonda la sola autorità che sia riconosciuta e obbedita dalla coscienza, e cioè l'autorità morale che emana dalla legge superiore della nostra attività e si fa sentire anche a quelli che le si ribellano. E si badi a non scambiare i diversi significati che la parola « rispetto » ha preso nell'uso: non si tratta qui dell'intenzione di non invadere i diritti altrui, e nemmeno del fermo proposito di non avvilire la propria persona - onde si dice spesso « rispettare sè e gli altri » — ma di un omaggio reso alla « buona volontà », di un insieme costituito a un tempo di ragione, di amore e di devozione che tributiamo anche alla divinità non in quanto potente e terribile, ma in quanto buona e santa, in quanto ideale della moralità assoluta.

Quali sentimenti suscita, invece, l'inadempimento del dovere, l'opera malvagia da parte degli altri? che cosa si contrappone alla stima, al rispetto, all'ammirazione? La disistima, il disprezzo, l'esecrazione, secondo che l'azione è disonesta, vile, criminosa. Nè si pretenda ricavare questi sentimenti dal timore dei danni che possono derivare dalle azioni immorali; « che m'importa, diceva il Rousseau, dei delitti di Catilina, temo forse di esserne colpito? eppure, ho di lui lo stesso orrore che se mi fosse contemporaneo; ciò vuol dire che odiamo i cattivi non solo perchè ci nuocciono, ma perchè sono cattivi ». Certo, l'indignazione prodotta da un'azione iniqua è assai più viva quando noi stessi ne siamo vittima; può darsi, anzi, che l'ingiustizia toccata a noi desti per la prima volta quel sentimento, che poi si estende a qualsiasi ingiustizia, anche a quelle dalle quali ci sentiamo sicuri; lo stesso filosofo francese, a proposito di un'ingiusta punizione inflittagli dallo zio, scrive: « questo primo atto di violenza mi è rimasto così profondamente impresso, che ogni idea che vi si ricollegli basta a riprodurre il mio stato d'animo d'allora, ossia un sentimento di dispetto e d'ira, che non proveniva punto dal dolore fisico, che pure era assai vivo. E il sentimento

che allora si riferiva esclusivamente a me, ha preso poi una tale consistenza in sè stesso e si è talmente distaccato da ogni interesse personale, che il mio cuore s'infiamma allo spettacolo o al racconto di qualsiasi violenza, chiunque ne sia l'oggetto, su chiunque sia commessa, come se l'effetto ricadesse su di me ».

VII. — Sentimento di responsabilità e idea di sanzione morale. — L'inventario psicologico dei primi dati della moralità che stiamo facendo sarebbe incompleto, se non ne aggiungessimo ancora due altri importantissimi già contenuti nei precedenti, ma da cui bisogna estrarli per meglio metterli in luce, il sentimento, cioè, della *responsabilità* e l'idea della *sanzione* morale. — a) Quanto alla responsabilità, è un fatto che noi ci sentiamo autori dei nostri atti liberi come i padri, direbbe Aristotele, si sentono autori dei loro figli, onde ci sentiamo tenuti altresì a risponderne, che val quanto dire a spiegarli, giustificarli agli occhi nostri e di ogni altro essere intelligente e ragionevole. — b) Quanto alla sanzione, poi, essa consiste nelle conseguenze piacevoli o dolorose, e quindi anche nel premio o nella pena che si connettono, o che dovrebbero connettersi, con l'osservanza o con la trasgressione di un dovere, di una legge. La sanzione non si comprende senza la responsabilità, ma non si confonde con essa; un essere insensibile al dolore e al piacere, e quindi non suscettivo di pena o di premio, purchè intelligente e libero, non cesserebbe perciò di essere responsabile; ma poichè l'uomo è dotato, oltre che di ragione, anche di sensibilità, ne segue che non può soddisfare la sua naturale inclinazione al bene, il suo innato amore alla virtù, senza provare una gioia intima e profonda, una pace durevole e serena, una felicità, insomma, che è opera sua e non può venirgli tolta da nessuna violenza. Tale felicità, è vero, costa spesso grandi dolori, di cui forse non compensa l'asprezza e il rigore, per quanto il sacrificio conferisca pregio e bellezza al dovere compiuto; ma la coscienza protesta contro questa specie di disordine, contro questo coincidere del ben fare col soffrire; essa esige che all'operare virtuoso si colleghi un effetto vantaggioso per tutti e specialmente per il suo autore. Avviene così un'alleanza originaria tra l'idea del bene morale e quella del bene sensibile, tra il dovere e il premio, tra la

colpa e la pena, alleanza che non solo ci è nota per esperienza, ma che ci sembra equa, legittima, anche quando la vedessimo mancare; nel che si nasconde l'affermazione di una retribuzione necessaria, che oltrepassa di molto la sfera delle nostre osservazioni; perchè noi dal fatto sperimentato che l'esercizio dell'attività morale va sempre congiunto con gioie e tristezze di un genere speciale, inferiamo senz'altro che di diritto questa concomitanza debba mantenersi sempre, per tutti i piaceri e per tutti i dolori possibili, e che debba altresì esservi una necessaria armonia tra la virtù e la felicità. Non è ora il caso di esaminare il valore di questo giudizio: noi lo descriviamo; e nemmeno possiamo dire qui se con esso la nostra coscienza si elevi, come vogliono alcuni, alle sublimi altezze della ragione, sempre desiderosa di giustizia, ovvero si abbassi, come sostengono altri, al livello della sensibilità, sempre assetata di piacere. Errore o verità che sia, questo giudizio si trova in fondo alla coscienza; l'esperienza è ben lungi dal confermarlo, ma ciò non lo distrugge, anzi, le apparenti smentite che essa sembra dargli, servono a renderlo più saldo: il fatto non menoma punto il diritto. Quanto alle diverse specie di sanzione, ossia α) la coscienza individuale, β) l'opinione pubblica, γ) le leggi civili e δ) la giustizia divina, sono troppo note, perchè debbano essere qui spiegate. Ora c'interessa piuttosto raccogliere i risultati a cui ci ha condotto l'analisi e, fatta la sintesi dei primi dati della moralità in quell'unità interiore che va sotto il nome di coscienza morale, cercare di questa la natura, il valore e l'origine.

RIASSUNTO.

I. — L'etica è strettamente connessa con la psicologia, su cui si fonda e di cui è conseguenza; di qui la necessità di una ricerca psicologica dei primi dati della moralità esistenti nella nostra coscienza, per costruire su di essi una dottrina morale.

II. — All'uomo adulto ogni atto volontario appare non solo come possibile; ma come comandato o proibito, e non già da un'autorità esteriore, ma dalla propria ragione; di qui l'idea prima di dovere o obbligazione.

III. — A questa si collegano strettamente le idee di bene e male, apparendo l'atto comandato come buono, indipendentemente dal suo carattere piacevole o utile, e l'atto proibito come cattivo, indipendentemente dal suo carattere doloroso o nocivo.

IV. — Il valore morale si estende dagli atti alla persona che volontariamente li compie; questa, quindi, può essere buona e cattiva, e la sua bontà e malvagità, quando siano continue e abituali, prendono il nome di virtù e vizio. Le idee di virtù e vizio implicano, dunque, un'attività non istintiva ma volontaria, e una volontà non intermittente ma abitudinaria.

V. — L'idea di dovere ne implica altre che è facile districare dal suo seno; anzitutto, quella di libertà: il « dover » agire in un dato modo suppone il « poter » agire in quel dato modo; poi, quella di diritto: l'atto comandato è un atto legittimo che ci sentiamo autorizzati a compiere respingendo ogni violenza, onde segue la correlatività e la coestensione, almeno in una medesima persona, del diritto e del dovere; infine, quella di giustizia: il dovere, la libertà e il diritto che sono in noi, debbono essere riconosciuti in ugual misura anche negli altri, data l'uguaglianza morale di tutti gli esseri a noi simili.

VI. — Alle precedenti idee morali si accompagnano sentimenti e giudizi di diverso contenuto e colorito, che possono dividersi in due classi, secondo che si riferiscono: *a*) alla condotta nostra, *b*) alla condotta altrui. *a*) Riguardo alla condotta nostra sono da notare l'attrattiva o la ripugnanza che precedono l'azione, la soddisfazione o il rimorso che le succedono, nonché i giudizi di merito o di demerito che pronunziamo su noi stessi, per la dignità personale accresciuta o diminuita; questi sentimenti e giudizi hanno carattere esclusivamente morale e non bisogna falsarne o avvilarne la natura, come taluni hanno fatto per il rimorso, riducendolo semplicemente al timore o al dolore di un danno o di un gastigo. *b*) Riguardo alla condotta altrui, sono da notare i sentimenti di stima o di disi-

stima, di rispetto o di disprezzo, di ammirazione o di esecrazione, nonchè i giudizi di lode o di biasimo, suscitati dagli atti che riteniamo liberamente compiuti da altri; anche questi sentimenti e giudizi sono di carattere esclusivameute morale, come eloquentemente mostra il Kant a proposito del rispetto.

VII. — Il precedente inventario dei dati della moralità va completato col sentimento di responsabilità e l'idea di sanzione morale; per il primo ci riteniamo autori dei nostri atti liberi e perciò obbligati a renderne conto; per la seconda stimiamo giusto che l'adempimento del dovere sia premiato e l'inadempimento sia punito, che, in altri termini, il comando o il divieto di un atto siano confermati e rafforzati dalle conseguenze piacevoli o dolorose dell'atto stesso.

III.

COSCIENZA MORALE.

I. Sintesi del contenuto della coscienza morale. — II. Natura della coscienza morale. — III. Autorità della coscienza morale. — IV. Origine della coscienza morale e opinioni diverse su di essa. — V. Dottrina evoluzionistica sulla genesi e sviluppo della coscienza morale. — VI. Critica di questa dottrina.

I. -- Sintesi del contenuto della coscienza morale. —

I dati della moralità da noi enumerati costituiscono, nel loro insieme, il contenuto della coscienza morale, la quale è quella parte della coscienza psicologica che si riferisce all'attività pratica. Quest'attività, di cui l'etica si propone determinare il fine e stabilire le norme, ha per principio e condizione la fede, vedremo se fondata o no, nella nostra libertà e nell'esistenza di una legge imperante il bene, alla quale essa libertà deve sottomettersi conformemente alla nota sentenza: *sub lege libertas*. I tre concetti, dunque, di « libertà », « legge » e « bene », che abbiamo visto primeggiare nel precedente inventario psicologico dei dati della moralità, possono dirsi il fondamento della vita pratica, essendo caratteristica propria dell'atto morale muovere da un agente libero per arrivare a un bene, seguendo una legge; e poiché l'idea di legge, che val quanto dire di obbligazione, include già, come s'è visto, gli altri due, possiamo dire che essa costituisca l'intero contenuto della coscienza morale; tutte le nozioni da noi analizzate, infatti, la presuppongono e non sono che altrettante maniere di affermarla; senza la legge morale non vi sarebbe il dovere, senza il dovere non il diritto, non il bene, non la giustizia, non il merito, non la virtù, non la lode, non il premio, e nemmeno i loro contrari. Ma, se la coscienza morale si concentra tutta quanta nella concezione, dapprima spontanea e poi riflessa, di una legge a cui è sottoposta la volontà, e nel conseguente discernimento del bene e del male da parte dell'intelligenza, qual è la sua natura?

II. — **Natura della coscienza morale.** — a) Si parla generalmente della coscienza morale come di un senso interno, analogo alla vista e all'udito, tanto che si è preteso persino determinare nel cervello la sede fisiologica del così detto « senso morale »; secondo questa tesi, un uomo il quale rimanga indifferente alla bellezza dell'onesto e non provi orrore per l'iniquità e non abbia più sentimento né di onore né di pudore, deve dirsi sornione di senso morale, si da trovarsi, rispetto alla virtù, come un cieco rispetto ai colori, come un sordo rispetto ai suoni. — b) C'è poi chi, colpito dall'apparente sicurezza con cui non di rado la coscienza morale guida al bene, fa di questa un istinto, e con tal nome appunto l'apostrofa il Rousseau quando esclama: « o coscienza, istinto divino, voce immortale e celeste, guida sicura di un essere ignorante e limitato sì, ma intelligente e libero, giudicatrice infallibile del bene e del male! per te l'uomo si rende somigliante a Dio; da te deriva l'eccellenza della nostra natura, la moralità delle nostre azioni; senza di te nulla ci eleverebbe al di sopra delle bestie, tranne il triste privilegio di smarrirci in un labirinto di errori, per seguire un'intelligenza senza regole, una ragione senza principi ». — Sono accettabili queste due teorie?

Osserviamo: — a) La coscienza morale non è un senso, perché le sue rappresentazioni, i suoi sentimenti sono di natura non corporea ma spirituale, non provengono da vibrazioni esterne, ma da idee interne. È vero che per ogni emozione etica si produce un lavoro cerebrale che ha il suo riflesso anche nel cuore, ma questo avviene per qualsiasi fatto psichico, anche per un ragionamento matematico, anche per un'emozione artistica, essendo l'organismo e la coscienza due aspetti di una medesima unità, e nondimeno soltanto per metafora si potrà parlare del « senso artistico » o del « bernoccolo matematico ». L'abbiamo già notato in psicologia: quand'anche si pervenisse a localizzare i movimenti nervosi che accompagnano gli atti morali, quand'anche si determinasse la porzione di sostanza grigia o bianca, la cui atrofia produce ciò che gli alienisti chiamano *idiotismo morale* (= incapacità a discernere il giusto dall'ingiusto), non si potrebbe mai confondere la sensazione di un colore o di un suono col sentimento del dovere o con la rappresentazione della virtù, non potrebbe mai dirsi la coscienza morale un senso. — b) E neppure può dirsi un istinto, poiché essa non ha affatto la sicurezza che all'istinto

deriva dalla sua meccanicità; mercè l'istinto, l'animale è senz'altro condotto verso gli oggetti utili alla conservazione sua e della sua specie; mercè la coscienza, invece, l'uomo non riesce nè a vedere tutto il male che deve fuggire, nè a fuggire tutto il male che vede, ma è esposto a scambiare spesso l'apparenza del bene con la realtà. A tal proposito il Montaigne umoristicamente diceva che la natura, se fu madre agli animali, dotandoli d'istinto cieco sì, ma infallibile, fu matrigna all'uomo, dotandolo di ragione illuminata sì, ma fallibile. La coscienza morale, infatti, spesso ignora e s'inganna, più spesso dubita ed esita, onde ha bisogno di lunga esperienza, di matura riflessione, di sapiente educazione, e in ciò sta, come mostrammo, la principale ragione d'essere dell'etica scientifica.

La coscienza morale, dunque, non è un senso, non è un istinto; che cos'è, allora? È presto detto: in quanto concepisce il fine ideale e giudica le nostre azioni rispetto a questo fine, fa tutt'uno con l'intelligenza, più propriamente chiamata qui dal Kant «ragione pratica», perchè si applica non più al conoscere, ma al fare; in quanto prova le emozioni dianzi descritte riguardo alla condotta nostra e all'altrui (soddisfazione, rimorso, stima, disprezzo, ammirazione, indignazione ecc.) fa tutt'uno col sentimento nelle sue forme più disinteressate; in quanto, infine, è tendenza e sforzo verso l'attuazione dell'ideale che essa concepisce e che la commuove e l'entusiasma, fa tutt'uno con la volontà nelle sue aspirazioni più elevate. — Ma a questo modo, si dirà, la coscienza morale coincide con tutto l'essere dell'uomo. — Appunto, replichiamo, tutto l'essere umano è morale; è un errore voler considerare la coscienza morale come sola ragione, come solo sentimento, come sola volontà; affinché l'«ideale» sia motivo di «azione», bisogna che diventi oggetto di «amore», e perchè l'intelligenza muova la volontà, bisogna che si accompagni col sentimento. Quando il Kant ha proposto come tipo di perfezione un'anima impassibile, che pratici la virtù per dovere e non per piacere, per obbedienza e non per amore, egli ha scolpito magistralmente e messo in tutto il suo rilievo il carattere essenziale della vita etica, la quale è vita di ragione; ma con ciò non ha dimostrato che questa vita vada disgiunta da ogni sentimento, da ogni tendenza; a ciò occorrerebbe fare dell'uomo una pura astrazione. Lo stesso rispetto che la legge morale, secondo il Kant, ispira alla ragione non è

un sentimento? e le gioie e le tristezze morali come si spiegherebbero senza una tendenza, ora soddisfatta e ora contrariata, verso qualcosa che sia o ci appaia il nostro fine naturale? Dunque, non solo la vita intellettuale, ma anche la sensitiva e l'appetitiva concorrono a costituire la vita etica: l'uomo obbligato al dovere è l'uomo non già mutilato di questa o quella funzione, ma preso nell'integrità della sua natura; e come la ragione è la sua caratteristica più eminente, ne segue che a essa debba informarsi tutto il resto della sua attività; e come, altresì, la ragione è per eccellenza unità, ordine, armonia, si comprende che essa senta il bisogno prepotente di organizzare e sistematizzare i propri atti secondo certi principî pratici innati, allo stesso modo che, secondo certi principî teorici non meno innati, organizza e sintetizza le proprie idee. Ecco perchè l'uomo, per il fatto che è ragionevole, è in pari tempo anche morale, nè sarebbe completamente ragionevole, se non fosse anche morale: la ragione teorica e la ragione pratica costituiscono, unite insieme, tutta quanta la ragione umana.

III. — Autorità della coscienza morale. — La legge morale, nel cui concetto si concentra tutto il contenuto della coscienza morale, è obbligatoria per sè stessa; tuttavia noi non possiamo obbedirle, se non a condizione di conoscerla e di risolverci da noi conformemente a essa in ciascun caso particolare. Nell'ordine dell'azione l'autorità suprema spetta alla coscienza individuale; di qui la regola del Fichte (1762-1814): « opera sempre secondo la coscienza che hai del tuo dovere », regola che può sdoppiarsi così: « cerca in ogni circostanza di conoscere quale sia il tuo dovere, e adempi senz'altro ciò che ritieni tuo dovere ». L'unico criterio pratico della moralità è, dunque, la nostra convinzione, la nostra coscienza di un dato momento; e a chi ci dicesse che bisogna consultare anche la coscienza degli altri, per illuminar noi stessi, risponderemmo che spetta sempre alla coscienza individuale decidere sulla necessità di consultare altri. La così detta direzione spirituale, per la quale i più saggi guidano i meno saggi, non dev'essere mai un'imposizione dal di fuori, una sostituzione di coscienza a coscienza, ma un'educazione, per chi la riceve, a dirigersi da sè; neppure un Socrate, il quale si sentisse moralmente superiore a quanti lo circondano, potrebbe nè dovrebbe mai imporre per forza ad altri le vedute proprie.

Del resto, la regola « opera secondo la tua coscienza » non significa che si possa agire alla cieca, senza ragione, anzi, fa obbligo a ciascuno di ricercare in ogni modo quale sia il suo dovere; senonchè questa ricerca, per quanto lunga e scrupolosa, deve pure arrestarsi a un limite, per la necessità di agire; onde arriva sempre il momento di domandarsi: « come debbo comportarmi? »; — « secondo il tuo dovere » si risponderà; — « ma, qual è il mio dovere? » — qui il problema, al quale non può darsi altra risposta che questa: « è tuo dovere ciò che appare tale alla tua coscienza ». La coscienza, dunque, rimane il primo e l'ultimo giudice competente delle nostre azioni: essa sola rivela, applica e sanziona la legge morale, e le sue sentenze sono inappellabili, poichè nessun altro tribunale, la cui autorità non sia da lei riconosciuta e accettata, potrebbe riformare i suoi giudizi.

Si potrebbe osservare: Ma allora ciascun individuo diventa arbitro del bene e del male, e bisogna convenire con quelle scuole che proclamano la soggettività e la relatività della morale. — Si risponde: Accordare alla coscienza individuale l'ultima parola, in fatto di azioni, non significa punto negare l'esistenza di verità morali oggettive e assolute, percepite con maggiore o minore chiarezza dalle diverse menti, secondo il loro grado di sviluppo; alla coscienza relativa di ciascun individuo in tanto si accorda una certa autorità, in quanto la si suppone essere l'immagine approssimativa e provvisoria di una coscienza assoluta della legge morale, e in quanto l'individuo agente, pur seguendo la coscienza del momento, ha in fondo l'intenzione di agire secondo la coscienza assoluta, di fare, cioè, quel che farebbe se la possedesse; di tale buona intenzione è necessario tenergli conto come di un fatto, e in questo senso il Fichte aveva ragione di dire che il primo nostro dovere è di voler agire conformemente al dovere. Bisogna, dunque, ammettere l'esistenza di una coscienza assoluta, a cui le coscienze individuali si riferiscano come a unità di misura, a suprema autorità, e verso cui si sforzino di giungere, pur non riuscendo mai a immedesimarsi con essa; il Whewell (1794-1866) dice, a tal proposito: « ogni coscienza individuale partecipa della coscienza comune dell'umanità, allo stesso modo che ogni ragione individuale partecipa della ragione comune dell'umanità ». Il Bain (1818-1877), a dir vero, s'inscrive contro questa coscienza assoluta, allorché do-

manda: « dov'è essa? su che si fonda? è forse una coscienza modello somigliante all' "uomo virtuoso", di Aristotele? è un corpo pubblico incaricato di decidere in nome della comunità? noi regoliamo i nostri orologi all'osservatorio di Greenwich; ci si mostri il tipo, il modello su cui regolare i nostri orologi in fatto di morale ». Ma non è difficile rispondere al filosofo inglese: la misura suprema della moralità è appunto una coscienza ideale, che in ogni circostanza veda ciò che l'uomo perfetto dovrebbe fare, con la stessa chiarezza e certezza con cui noi lo vediamo solamente in talune circostanze; suppongasì, per es., una persona che, a insaputa di tutti, abbia avuto in deposito una forte somma da un amico, e si trovi, per la morte improvvisa di questo, nella possibilità o di appropriarsi il deposito o di consegnarlo intatto agli eredi legittimi; non c'è coscienza la quale non veda chiaramente ciò che farebbe l'uomo onesto in simile caso; orbene, s'immagini una coscienza tale, che con la medesima chiarezza veda come si comporterebbe l'uomo onesto in ogni altro caso, e noi avremo la coscienza ideale e assoluta. Una simile coscienza, appunto perchè ideale, non esiste allo stato di fatto, ma soltanto allo stato di tendenza; tuttavia, senza di essa non si capirebbe la differenza che pur facciamo tra coscienze inferiori e coscienze superiori, nonchè il progresso morale di cui noi ci sentiamo capaci e che è per noi un dovere.

IV. — Origine della coscienza morale e opinioni diverse su di essa. — Se la coscienza morale, ossia la ragione pratica, è realmente un tratto caratteristico della nostra natura, senza del quale non si avrebbe più l'uomo, i dati primi che ne fanno il contenuto sono originari, innati, e non derivati o acquisiti mediante l'esperienza; questa non fornisce che occasione e materia all'applicazione di quelli. La psiche, infatti, non è, come vorrebbero il Locke (1632-1704) e il Condillac (1715-1780) una *tabula rasa*, su cui l'educazione, l'ambiente, l'abitudine vengano a imprimere caratteri; essa porta con sè i primi germi, le forme *a priori*, direbbe il Kant, della moralità; se così non fosse, l'educatore avrebbe un bel parlare di dovere e virtù ai piccoli educandi: queste parole non troverebbero eco nell'animo loro, nè sarebbe possibile il rivelarsi della nostra natura etica anche senza lo stimolo di fattori esterni, anzi, malgrado gli ostacoli esterni, come nel caso di certe anime privilegiate, le quali — spettacolo

sublime! — trionfando di questi ostacoli, conservano la purezza del cuore e la rettitudine della coscienza anche tra gl'incentivi al male, anche in mezzo a una famiglia corrotta, anche circondate da una società perversa.

Eppure, quelli che a noi sembrano dati primi della moralità, A) per alcuni, invece, non sarebbero che invenzioni artificiali di sacerdoti, pregiudizî erronei di legislatori, abitudini invetrate di pedagoghi; B) per altri, poi, sarebbero fenomeni di composizione posteriore, riducibili a elementi più semplici e anteriori, dai quali si rivelerebbe la loro vera essenza, ben diversa e meno nobile di quella con cui appaiono a un osservatore superficiale e grossolano.

A) Quanto alla prima opinione, già fin dall'antichità erano stati sollevati dubbî sul valore delle idee morali, e si può vedere nel *Gorgia* di Platone con quale arditezza e originalità quel valore fosse negato. Ma non è qui il caso d'intrattenerci a confutare vecchie teorie, per quanto oggi ringiovanite sotto altra veste — basti ricordare il Nietzsche e le sue opere: *Al di là del bene e del male* e *Per la genealogia della morale* —, teorie, le quali ai risultati dell'analisi psicologica non sanno opporre che una gratuita negazione dell'esistenza di principi etici. e la non meno gratuita affermazione che la costituzione odierna sia l'opera arbitraria di uomini abili e forti che seppero imporre ai meno abili e ai più deboli un certo ordine sociale, per provvedere in apparenza al benessere dei governati, in realtà al tornaconto dei governanti. Oggi non c'è scuola filosofica di qualche importanza, la quale non riconosca che gli elementi della moralità, di cui abbiamo tracciato il quadro, si ritrovano, sia pure in diverse forme e con diverso grado di sviluppo, in ogni coscienza umana, allo stesso modo che in ogni coscienza umana si ritrovano, almeno in germe, i caratteri della religiosità, del gusto artistico e della curiosità scientifica; la moralità, ripetiamo, è un fattore essenziale e integrante della nostra natura; l'uomo può essere immorale, non amorale; per essere tale, dovrebbe mancare di intelligenza e di volontà, dovrebbe cessare di essere uomo.

B) Quanto alla seconda opinione, essa merita tutta la nostra considerazione, poichè risponde a un lodevole tentativo scientifico di spingere più oltre possibile l'analisi dei fatti, allo scopo di scoprire l'origine e descrivere lo sviluppo della coscienza etica, risalendo sino alla vita animale. Il Darwin

(1809-1882), infatti, ripone tale origine nell'istinto di conservazione, e lo Spencer (1820-1903) spiega tale sviluppo mediante l'ereditarietà. Ecco brevemente, in proposito, la teoria dei due filosofi inglesi.

V. — Dottrina evoluzionistica sulla genesi e sviluppo della coscienza morale. — Secondo il Darwin e lo Spencer, le cui dottrine per il loro comune carattere evoluzionistico non è difficile collegare insieme, tanto la vita intellettuale quanto la vita morale dell'uomo hanno il loro principio nella vita animale, di cui non sono che l'espansione; i nostri migliori sentimenti, le nostre idealità più elevate non sono che lo sviluppo di sensazioni e istinti inferiori. Per dire ora soltanto della vita morale, questa ha la sua origine nelle tendenze socievoli di certe specie animali, tendenze anch'esse a loro volta acquisite, — quantunque non si sappia in qual modo, poichè (cosa singolare!) è proprio del sistema dell'evoluzione affermare che tutto si acquista, senza però dir mai chi sia l'acquirente e quale la materia prima dei suoi acquisti —. Gli individui di queste specie socievoli amano la compagnia dei loro simili, con i quali scambiano atti e segni perfettamente corrispondenti agli atti e segni della nostra vita di società e del nostro linguaggio; a poco a poco tali istinti, per un miracolo dell'evoluzione, si elevano sino all'affezione, alla devozione, al « campanilismo »! — Non occorre far notare qui, tra parentesi, quanto sia generoso il Darwin, di cui più specialmente riproduciamo qui il pensiero, verso i suoi animali, verso queste creature da lui osservate e studiate con tanta pazienza, con tanto amore; ma, aggiungiamo, la sua grande autorità per ciò che riguarda i fatti, non sarebbe assai menomata da una soverchia compiacenza per ciò che concerne l'interpretazione dei fatti? Continuiamo tuttavia sulle sue orme. — I sentimenti di simpatia, benevolenza, abnegazione, in apparenza così nobili e disinteressati, non sono, per il naturalista inglese, che effetti della ricerca del piacere o, meglio, dell'istinto di conservazione, unico stimolo dell'attività spontanea. La riflessione e la memoria moltiplicano più tardi le determinazioni di questo istinto, ma ne mascherano, non ne mutano la natura egoistica; per esse ciò che era puro istinto nei bruti, diventa coscienza morale nell'uomo, diventa, cioè, « la facoltà di paragonare le azioni passate con le future, di valutare i loro motivi, di approvare le une e disapprovare le

altre »; ogni animale che acquistasse la riflessione, acquisterebbe in pari tempo la coscienza morale; la distanza che lo separa dall'uomo — quasi che (riapriamo la parentesi) la riflessione fosse un'aggiunta di poco momento, quasi che non facesse tutt'uno con la ragione! — è quindi ridotta al minimo, così per la vita morale come per l'organismo corporeo: quella non è che lo sviluppo « necessario » dell'istinto bestiale, come questo non è che una superiore evoluzione delle forme inferiori; nè potrebbe essere diversamente, quando si pensi allo stretto nesso che lega i fatti psichici alle loro condizioni organiche.

Fin qui l'origine della coscienza morale: vediamone ora lo sviluppo. Una volta sorta nell'uomo, la natura morale si fortifica a poco a poco di generazione in generazione, grazie all'ereditarietà: l'istinto di conservazione, la tendenza a perseverare nel proprio essere, che taluno ha chiamato con bella immagine « la gravitazione sopra sè stesso », ne è sempre il principio fondamentale; ma, man mano che la ragione si desta nella specie umana, quell'istinto e quella tendenza si complicano vie più e diventano la ricerca riflessa della maggiore felicità possibile, e non solo della propria ma anche dell'altrui, in quanto inseparabile dalla propria; più tardi si trasformano addirittura in virtù! La virtù, infatti, non è originaria, ma derivata; da principio serve di mezzo al piacere e alla felicità, è un bene in quanto conduce a questi risultati; poi, a forza di praticarla per altri fini, si giunge a praticarla per sè stessa, allo stesso modo che molti, dopo aver amato l'oro per i vantaggi che procura, finiscono per amarlo, come l'avaro, per sè stesso; altrettanto dicasi della benevolenza, del disinteresse, del sacrificio, insomma della moralità tutta quanta; la loro comune radice è l'istinto di conservazione, il quale, apparso — non si sa come — a un certo momento dell'evoluzione organica, si trasforma a poco a poco, dapprima per una necessità fisica, indi per l'influsso dell'ambiente sociale e dell'educazione, sino a prendere un aspetto tutto opposto al primitivo, sino a diventare, da egoistico che era, disinteressato. Ad affrettare ancor più questa metamorfosi, dovuta agli effetti secolari dell'ereditarietà, concorre la convinzione, sempre più rafforzata dall'esperienza, che la felicità nostra è strettamente collegata con quella degli altri, sì che arriva il momento in cui i sentimenti « altruistici » prevalgono sugli « egoistici », determinandone a poco a poco la scomparsa definitiva. Pervenuto a questo

punto, l'uomo sinceramente si crede capace di dimenticare se stesso e d'immolarsi per il bene altrui, ma la sua è una pura illusione; un'analisi accurata ritrova l'egoismo sotto ogni forma di sacrificio, persino in quello della vita! Nè vale opporre il fatto che nessuna società esiste senza qualche barlume di moralità, ossia di sentimenti nobili e disinteressati; ciò significa soltanto che le società, le quali non seppero elevarsi a questo livello, sono fatalmente scomparse; nella lotta per l'esistenza, la moralità è *conditio sine qua non* per sopravvivere, non potendo la società sussistere quando i singoli individui non escano dal loro egoismo primitivo; ecco perchè le nozioni morali si ritrovano più o meno rudimentali anche nelle tribù più selvagge.

In conclusione, per i due evoluzionisti inglesi, la coscienza morale comincia con le prime « impressioni di piacere » e continua con le successive « esperienze di utilità », di cui ciascun uomo è capace; la sua forma universale è dovuta semplicemente all'uniformità delle condizioni vitali; la forza imperativa dei suoi precetti a null'altro che al timore del danno che può venirci, come l'esperienza insegna, dal trasgredirli; la sua originarietà soltanto al fissarsi che nell'individuo avviene delle esperienze accumulate dalla specie; la sua immutabilità, infine, non è che un'illusione, poichè essa ha cambiato e continuerà a cambiare, anzi, è da prevedere che l'istinto sociale, che poi fa tutt'uno con l'istinto morale, la vincerà sempre più sull'istinto egoistico e, pur derivandone, finirà per sopprimerlo affatto; incorporatasi allora nella sostanza del genere umano, la moralità diventerà organica; quelli che le sono refrattari spariranno per effetto della selezione naturale e delle leggi penali; quelli, invece, che sono capaci di comprenderla e praticarla, la trasmetteranno e l'accresceranno incessantemente per via di eredità e di connubi ben combinati; l'individuo e la società, perfettamente adattati l'uno all'altra, toccheranno tutta la perfezione che comporta la nostra specie, e la felicità di ciascuno risulterà dalla felicità di tutti. Per tal modo la moralità al principio dell'evoluzione — se così può dirsi di un movimento che non ha principio — non esiste ancora, alla fine dell'evoluzione è destinata a scomparire: essa si riduce a un fenomeno transitorio che durerà soltanto fino a che il sentimento dell'obbligazione, divenuto una disposizione cerebrale, organica, ereditaria come la facoltà di vedere o di udire, non cessi di essere avvertito dalla coscienza.

VI. — **Critica di questa dottrina** — Cerchiamo di districare quanto vi è di vero in questa storia della vita morale, scritta senza documenti e basata sopra ipotesi non poco arrischiate: — a) Non si può negare, anzitutto, alla dottrina evoluzionistica il merito di aver bene messo in luce il fatto che la vita morale ha una storia, che essa, cioè, lungi dall'esistere bell'e formata sin dai primordî dell'umanità, è invece, al pari della civiltà, una conquista faticosa, che soltanto il lavoro continuato delle generazioni può assicurare. Questo implica naturalmente una trasmissione ereditaria delle qualità morali, punto dissimile, quantunque meno costante, dalla trasmissione ereditaria delle qualità fisiche, e per la quale chiunque rifletta non può non sentire, pensando ai propri discendenti, il peso di una nuova responsabilità, a cui i moralisti fin qui avevano forse poco badato; poichè, se è vero che la moralità è opera non della natura ma dell'uomo, e che la virtù è creazione della volontà — *non datur a natura virtus* —, noi dobbiamo applicarci con impegno tanto maggiore, quanto più viva è la persuasione che, in forza dell'ereditarietà, lavorando per noi lavoriamo per le future generazioni, a cui trasmettiamo il nostro patrimonio di virtù e di vizî. — b) È poi un altro merito della dottrina evoluzionistica aver riconosciuto e affermato l'alta importanza della moralità nella lotta per l'esistenza e nella selezione naturale; gl'individui e i popoli corrotti sono in decadenza e destinati a scomparire, se non si rigenerano con costumi migliori; l'orda più selvaggia non potrebbe vivere nè durare senza la pratica di certe virtù, senza il coraggio, senza un certo spirito di sacrificio degli interessi individuali agl'interessi comuni, almeno in circostanze critiche, senza una certa fedeltà alle promesse reciproche ecc.; e tra più tribù in lotta per la conquista del suolo più favorevole, quelle che posseggono al massimo grado siffatte qualità morali, e non si lasciano ammolire, e sanno obbedire ai loro capi, hanno tutte le probabilità di vincere quelle altre che, per cupidigia di piaceri immediati o per viltà, si sottraggono agli obblighi della vita comune e sostituiscono alla disciplina il disordine e il tradimento.

Però, accanto a questi meriti incontestabili dell'etica evoluzionistica, bisogna rilevare varî difetti: — a) Il più grave di tutti è quello di pretendere che, per semplice virtù di evoluzione, si producano *ex nihilo* fenomeni nuovi senza germi preesistenti, come se le forme anteriori di qualsivoglia serie di oggetti o di fatti non contenessero, almeno in potenza, ciò che le forme posteriori por-

tano all'atto; questo significa voler introdurre il miracolo in natura e spezzare la continuità dei fenomeni, specialmente quando si pretende, come nel nostro caso, far nascere da un antecedente un conseguente tutt'opposto, e cioè dal più gretto e assoluto egoismo le più generose virtù che sono la negazione recisa dell'egoismo. È da ritenere, invece, che i dati della moralità oggi esistenti in noi non sono che lo sviluppo di germi latenti nella coscienza dei nostri progenitori a partire dall'uomo primitivo, e che, senza un radicale mutamento nella nostra essenza, nessun lavoro di alchimia riuscirebbe mai a creare nelle coscienze future ciò che non si ritrovasse, sia pure allo stato iniziale, nelle coscienze presenti. — *b)* Oltre a ciò, se la legge morale, come pretende l'evoluzionismo, non consistesse che in abitudini ereditarie prodotte da una certa esperienza delle necessità sociali, essa perderebbe la sua autorità di norma e regola costante in ogni tempo e in ogni luogo, i suoi precetti sarebbero contingenti, non necessari. Secondo l'ipotesi evoluzionistica, se l'umanità, per prendere un esempio dal Darwin stesso, si trovasse un giorno nelle medesime condizioni di esistenza delle api, le femmine non maritate, seguendo il costume delle api operaie, considerarebbero come un sacro dovere uccidere i loro maschi, e le madri distruggerebbero le figlie feconde senza che alcuno trovasse nulla a ridire. Ciò che l'abitudine ha fatto, l'abitudine può disfare, e quindi un giorno potrebbe venir meno il rispetto alla vita umana in una società i cui componenti, per es., fossero divenuti troppo numerosi; peggio ancora, fin da questo momento, convinti che non c'è nulla di assoluto nella moralità e che l'obbligazione non è che la forza di un'abitudine, ossia di un pregiudizio secolare, noi potremmo sopprimere con la riflessione questa molesta invenzione del dovere, e trovare più opportuni i calcoli prudenti dell'egoismo che non gli slanci inconsiderati dell'altruismo. — *c)* In ultimo, per accettare senza riserve la dottrina evoluzionistica, bisognerebbe accogliere tutto quello che essa afferma senza dimostrazione, spesso, anzi, contro l'evidenza dei fatti; tra l'altro, bisognerebbe credere che siano esistiti uomini senza alcun barlume di coscienza morale e perciò viventi allo stato di solitudine, non essendo ammissibile, così per gli evoluzionisti come per noi, società senza moralità; bisognerebbe ammettere altresì come provata la tesi dell'Helvétius (1715-1771) e dell'Holbach (1723-1789) che i sentimenti morali derivino dal puro egoismo, o addirittura

tura dalla sensibilità organica; bisognerebbe definire il dovere, il bene, la legge morale con le formule più contrarie all'osservazione; bisognerebbe, infine, erigere a principio la persuasione dell'immane solidarietà o coincidenza del bene individuale col bene sociale, persuasione che si pretende essere universale, ma che invece manca alla maggior parte degli uomini, e che, in quanti si sforzano di averla, riceve continue smentite dall'esperienza, specialmente allorché si tratti della rinuncia al proprio bene e del sacrificio della vita. Si sostenga pure l'esistenza di un'umanità anteriore e diversa da quella a noi nota, ma non si snaturi la moralità presente soltanto per darsi l'aria di spiegarne gl'inizi in un supposto passato amorale che non ha lasciato traccia di sé; noi non possiamo nè dobbiamo fare la psicologia di uomini che non esistono, di cui la storia nulla ci dice, e che menti troppo ardite vorrebbero ricostruire a ogni costo mediante ipotesi fantastiche; l'idea del dovere è tale che chi l'ha vale più di chi non l'ha, e, anche ammesso che si sia formata lentamente, la sua formazione supporrebbe sempre un essere che ne aveva bisogno, un essere che trova in essa il proprio complemento, il proprio perfezionamento, un essere, insomma, per natura sua morale. A noi qui importa poco risalire al di là del momento in cui un essere siffatto è apparso nella storia del mondo; ci basta stabilire che l'uomo, comunque intenda i suoi doveri, alla maniera di un egiziano delle prime dinastie ovvero di un europeo dei nostri giorni, alla maniera di un selvaggio della Papuasiasia ovvero di un sapiente della Grecia, si sente sempre tenuto a non fare della propria attività un uso arbitrario. È perfettamente conforme alla più elementare osservazione affermare che, se non l'idea, almeno il sentimento confuso del dovere sorge in ogni coscienza umana sul punto di compiere un'azione volontaria; è giustificato, quindi, l'attuale nostro compito di esaminare più particolarmente quest'idea o questo sentimento, e quanto vi si riferisce sia come presupposto sia come conseguenza: trattare, cioè, della libertà morale, della legge morale, del fine supremo e giungere per questa via al fondamento e alla formula del dovere. Cominciamo dalla libertà morale.

RIASSUNTO.

I. — I dati della moralità da noi enumerati costituiscono, raccolti insieme, il contenuto della coscienza morale; questa può dirsi che si concentri tutta nel concetto di una « legge » avente per principio la « libertà » e per fine il « bene ».

II. — La coscienza morale non è nè un senso nè un istinto; essa fa tutt'uno con la ragione pratica, accompagnata però dalle forme più disinteressate del sentimento e dalle aspirazioni più elevate della volontà; sotto questo rispetto non solo la vita razionale, ma anche l'affettiva e l'appetitiva concorrono a costituire la vita morale.

III. — La propria coscienza è l'autorità suprema, inappellabile, a cui ciascun individuo deve ricorrere per dirigere e giudicare la propria condotta; nessun'altra coscienza, nessun altro tribunale, la cui autorità non sia da essa riconosciuta e accettata, potrebbe riformare i suoi decreti, le sue sentenze. Ciò non significa punto che ciascuno di noi diventi arbitro del bene e del male, che la morale sia soggettiva e relativa; la coscienza relativa dell'individuo in tanto ha autorità, in quanto la si suppone essere l'immagine approssimativa di una coscienza assoluta e perfetta, ultimo termine dell'evoluzione progressiva dell'umanità. x

IV. — La coscienza morale è originaria, non derivata; i suoi dati sono innati, non acquisiti mediante l'esperienza. Contro questa affermazione sta: a) l'opinione di coloro che, ritenendo le prime idee morali non altro che invenzioni artificiali di sacerdoti, pregiudizi erronei di legislatori, abitudini inveterate di pedagoghi, sollevano dubbî sul valore di quelle idee o addirittura lo negano; b) l'opinione di coloro che, ritenendo le prime idee morali fenomeni complessi e derivati, si sforzano di ridurli a elementi più semplici di natura meno nobile e meno disinteressata dei loro composti. Delle due opinioni la prima, già

più volte confutata, non è più presa sul serio; la seconda, invece, merita maggior considerazione, poichè risponde al lodevole tentativo scientifico di scoprire l'origine e lo sviluppo della coscienza morale, risalendo sino alla vita animale.

V. — Ecco in proposito la dottrina evoluzionistica del Darwin e dello Spencer: La coscienza morale, e quindi anche la legge morale in che essa si riassume, ha la sua origine nell'istinto di conservazione, il quale, grazie all'evoluzione e all'ereditarietà e per l'intervento della riflessione e della ragione, si tramuta da egoistico in altruistico e produce le più nobili virtù. Questo trasformarsi, nell'individuo, dell'egoismo in altruismo è condizione indispensabile al vivere sociale: senza di esso le società sono destinate a scomparire; verrà giorno in cui l'individuo e la società, perfettamente adattati l'uno all'altra, toccheranno la più alta perfezione; la moralità allora, divenuta una disposizione cerebrale ereditaria, non costerà più alcuno sforzo e la felicità di ciascuno sarà nel massimo accordo con la felicità di tutti.

VI. — La precedente dottrina evoluzionistica porta con sè pregi e difetti. Sono suoi pregi: *a)* aver bene messo in luce che la moralità ha una storia, un'evoluzione; *b)* aver riconosciuto e affermato l'alta importanza della moralità nella selezione naturale degli individui, nella vita e nel progresso della società. Sono suoi difetti: *a)* aver ritenuto che per semplice virtù di evoluzione si producano *ex nihilo* fatti nuovi, come, per es., l'altruismo rispetto all'egoismo, da cui si vorrebbe farlo nascere; *b)* aver ridotto la coscienza morale a un'abitudine ereditaria e soggetta a mutamenti, togliendole così ogni autorità di norma e regola necessaria e universale; *c)* aver avanzato molte affermazioni senza l'appoggio dei fatti, anzi spesso contrarie ai fatti: basti per tutte quella che riguarda la pretesa immancabile coincidenza o solidarietà tra il tornaconto individuale e il benessere sociale.

IV.

LIBERTÀ MORALE.

A) SUA POSSIBILITÀ.

I. Problema della libertà morale e sue opposte soluzioni. — II. Diverse specie di determinismo. — III. Determinismo fatalistico e relativa critica. — IV. Determinismo teologico e relativa critica. — V. Determinismo storico-sociale e relativa critica. — VI. Determinismo fisico e relativa critica. — VII Determinismo psicologico e relativa critica.

I. — Problema della libertà morale e sue opposte soluzioni. — L'uomo è egli libero? i suoi atti derivano da lui ovvero da forze, esterne o interne, estranee a lui? — Per risolvere questa grave questione, conviene anzitutto bene intenderla: a) Non si tratta di sapere se l'uomo possa o no spiegare la sua attività muscolare senza ostacoli, se possa o no fare del suo organismo e degli altri corpi l'uso che vuole, se sia o no libero, direbbe l'Hobbes, alla maniera del fiume che scorre senza dighe, o del lupo che girovaga per la foresta a suo talento; si sa che la nostra libertà *fisica* è estremamente limitata, che noi non possiamo in alcun modo sottrarci alle leggi della natura, alla quale non comandiamo se non obbedendole; spetta alla fisiologia, non all'etica, ricercare sino a che punto l'uomo goda di questa specie di libertà, dal paralitico, incapace di fare certi movimenti, all'epilettico, incapace di trattenere i movimenti disordinati derivanti dal suo male. b) E nemmeno si tratta di sapere se l'uomo nella società goda o no i diritti naturali inerenti alla sua persona, andare e venire, comprare e vendere, possedere, ereditare, commerciare, sposare ecc., il che dicesi libertà *civile*, o se possa votare, ottenere cariche pubbliche, partecipare al governo ecc., il che dicesi libertà *politica*; spetta alle scienze so-

ciali e giuridiche, non all'etica propriamente detta, stabilire in qual misura queste due specie di libertà vadano distribuite secondo l'età, il sesso, la cultura ecc. c) La libertà di cui dobbiamo occuparci noi è tutta interiore, *morale*, è la libertà di volere, e non si confonde punto con la libertà di eseguire gli atti esterni, tanto vero che può sussistere anche quando quest'ultima manchi, come nel caso in cui le nostre intenzioni, i nostri sforzi sono frustrati e non coronati da successo.

È da notare però che la libertà morale può intendersi in due modi: o come il *fine* a cui dobbiamo tendere, come l'oggetto stesso della condotta pratica, e allora coincide col nostro stato di perfezione, ed è un *dovere*; ovvero come il *mezzo* che abbiamo per elevarci a quel fine, per pervenire a quello stato, e allora fa tutt'uno con la libertà di scelta tra il bene e il male, tra il vizio e la virtù, ed è un *potere*. Nel primo significato l'uomo non è veramente *libero*, se non quando si sia *liberato* dal giogo delle forze non solo esterne, ma anche interne; chi si lascia trasportare dai propri istinti, dai propri desideri in modo cieco e passivo, non è padrone di sé, ma è schiavo del corpo, dei sensi, e sotto questo rispetto non a torto il corpo e i sensi furono paragonati a una prigionia, a un peso, a una catena; in questo significato non è libero il bambino dominato dalla sensibilità, non il giovane soggiogato dalle passioni, non il vecchio abbruttito dai vizî: in costoro non agisce l'uomo, ma la natura, l'animalità; è veramente libero, invece, chi, emancipato dalla sensibilità, ha per guida la ragione, perché la ragione è ciò che più ci appartiene, ciò che costituisce la nostra caratteristica, la parte veramente umana della nostra essenza; seguire la ragione significa sottrarsi agl'influssi esterni, costituirsi indipendenti, obbedire a sé stesso, essere veramente la causa prima dei propri atti; e l'uomo quanto più si avvicina alla saggezza, tanto più diventa libero. Bisogna certo convenire che, così intesa, la libertà non si possiede da nessuno in grado assoluto, è un ideale che non si trova attuato nella realtà, non essendo neppure l'uomo più perfetto assolutamente sicuro dagli attacchi della carne, di questa carne da cui non ci libera se non la morte. — Ma può dirsi altrettanto per la libertà intesa nell'altro significato, ossia come mezzo, come potere di giungere a questo ideale, come scelta tra l'indipendenza e la schiavitù, tra la ragione e le passioni, tra il bene e il male? Siamo o no liberi di diventare liberi? —

Ecco il problema del così detto libero arbitrio, problema formidabile per le antinomie che suscita, poichè da una parte la libertà del volere sembra contraddire alle leggi della natura, spezzando la continuità dei fenomeni e infirmando a un tempo l'ipotesi dell'unità della forza e il principio di causalità, dall'altra l'uomo sente di esser libero, e l'idea di libertà è tanto inerente a quelle di giustizia, responsabilità, merito, demerito, ricompensa, punizione, che su di essa fondasi tutta la vita pratica dell'umanità. E infatti, c'è chi ha senz'altro negato la libertà morale, come c'è chi senz'altro l'ha affermata; i primi, in quanto ritengono tutte le nostre azioni determinate da forze o cause estranee a noi, si dissero *deterministi*, i secondi, in quanto ammettono la possibilità di azioni non determinate se non da noi, si dissero, in opposizione ai primi, *indeterministi*.

A) Dal punto di vista *soggettivo*, ossia per ciò che si riferisce alle nostre risoluzioni interne, la questione si dibatte tra queste due tesi opposte:

Tesi deterministica: Dato uno stato di coscienza (antecedente o causa), non c'è per la volontà che un'unica risoluzione possibile (conseguente o effetto).

Tesi indeterministica: Dato uno stato di coscienza, vi sono casi in cui più risoluzioni sono possibili per la volontà, sino a che questa non ne abbia preso una.

B) Dal punto di vista *oggettivo*, ossia per ciò che si riferisce alle azioni divenute già fenomeni esterni, la questione si dibatte tra queste altre due tesi opposte:

Tesi deterministica: Tutti gli avvenimenti futuri sono, senza eccezione, predeterminati dallo stato presente dell'universo.

Tesi indeterministica: Non tutto l'avvenire è predeterminato dal presente; vi sono avvenimenti futuri, e cioè quelli dovuti alla volontà, i quali sono ambigui, ossia possibili in direzioni diverse e contrarie.

Messe così in presenza le tesi opposte, vediamo su quali argomenti esse si appoggiano e da qual parte stia la verità. a) Noi esporremo prima le prove del determinismo e se, dalla critica che ne faremo, risulteranno deboli e insufficienti, ne seguirà, sino a dimostrazione contraria, la *possibilità* della libertà morale. b) Passeremo poi alle prove dell'indeterminismo e se, ben vagliate, risulteranno solide e sufficienti, ne seguirà la *realtà* della libertà morale. c) Se, infine, potremo stabilire che questa libertà è

il presupposto indispensabile di certi principî universalmente accettati e messi in pratica, ne seguirà anche la *necessità* della libertà morale. Cominciamo dal determinismo.

II. — Diverse specie di determinismo. — A facilitare il nostro cammino e rendere più chiaro il nostro discorso, enumeriamo le diverse forme sotto cui può presentarsi il determinismo, e qualora ve ne fossero delle spurie, tali cioè da essere compatibili con la libertà morale, le elimineremo, per tener conto soltanto di quelle che a questa libertà veramente contraddicono. Orbene, si distinguono generalmente cinque specie di determinismo: 1) il *fatalistico*, 2) il *teologico*, 3) lo *storico-sociale*, 4) il *fisico*, 5) lo *psicologico*. Vediamo se qualcosa di vero si contiene in esse, e se alcuna ve ne sia che costituisca davvero un pericolo per la libertà morale.

III. — Determinismo fatalistico e relativa critica. — La fatalistica è la forma più grossolana del determinismo. Eccone l'origine: L'uomo primitivo, meravigliato, atterrito, sopraffatto dalla natura circostante, sentì troppo la differenza tra la propria meschinità e la smisurata potenza delle forze fisiche che gli sembravano cospirare a suo danno; onde, ancora inconsapevole della propria personalità, si curvò sotto l'immane peso di quelle forze, si considerò come il loro strumento passivo e a esse attribuì le proprie azioni; di qui il concetto del fato e la credenza nel destino, quali si ritrovano presso gli antichi greci e i moderni popoli musulmani. « *Fatum est* = è decretato », ecco la formula in base alla quale i fatalisti ritengono che tutti gli avvenimenti siano già prestabiliti da una forza ignota, di modo che un indovino potrebbe predirli con la stessa certezza con cui un astronomo può predire un'eclissi; ciò che deve avvenire avverrà, qualunque cosa da noi si faccia in contrario; invano Edipo si premunisce contro le predizioni dell'oracolo, egli deve finire per uccidere il padre e sposare la madre; gli stessi mezzi da lui impiegati per sottrarsi all'azione fatale non approdano che a meglio condurvelo; parimenti, ciò che non deve avvenire non avverrà, qualunque sforzo da noi si faccia perchè avvenga; « si può cadere dall'alto di una montagna, dice un libro indiano, affondarsi nel mare, gittarsi nel fuoco, lasciarsi avvinghiare e mordere da serpenti, non c'è pericolo che alcuno muoia prima che la sua ora sia giunta ». L'antica poesia greca

s'ispira tutta alla credenza nel fato: il fato trascina l'uomo, gli stessi dei di Omero, lo stesso Giove, loro padre e re, sono soggetti al potere arcano, universale, irresistibile della *Μοῖρα*, dell' *Ἄις*, e il vero eroe delle tragedie di Eschilo non è questo o quel personaggio, ma il fato. Anche dopo essersi faticosamente e lentamente liberata dalle gravi catene del fatalismo religioso, la coscienza greca rimase avvinta tra le spire di un fatalismo filosofico; lo stoicismo, per es., dinanzi all'inevitabile e immutabile concatenarsi dei fatti naturali e umani, consiglia al savio come principale virtù la rassegnazione, e Seneca, seguace di quella filosofia, in un coro dell'« Edipo » descrive vivamente, così la forza del fato:

*Fatis agimur, cedite fatis;
 Non sollicitae possunt curae
 Mutare rati stamina fusi.
 Quidquid palimur, mortale genus,
 Quidquid facimus, venit ex alto.

 Non illa Deo vertisse licet
 Quae nexa suis currunt causis.*

Critica: Astrazione fatta dalla falsità di una credenza e di una dottrina da cui l'umanità si è tanto più allontanata, quanto più ha acquistato coscienza della propria forza morale, a noi basti mostrare che, anche data, ma non concessa, la verità di un determinismo fatalistico come quello ora esposto, esso, contrariamente all'apparenza, è tutt'altro che una negazione della libertà. Se ben si osserva, il fatalismo non fa che trasferire la libertà dall'uomo a un essere soprannaturale che chiama fato; e nell'uomo stesso non sopprime la volontà, soltanto le rifiuta ogni efficacia sopra gli atti e i fatti esterni; malgrado le tiranniche leggi del fato, il fòro interno della coscienza permane come un domicilio inviolabile, entro cui si compie la scelta, quale che sia l'esito degli sforzi per eseguire l'atto voluto; con tutta l'onnipotenza attribuitagli, il destino non ha potuto fare di Edipo un vero colpevole; Edipo non ha voluto nè uccidere il padre nè sposare la madre, anzi, ha cercato di evitare a ogni costo questi due orribili misfatti, e perciò giustamente noi vediamo nel protagonista di quell'antica leggenda più una vittima che un delinquente. Del resto, alla stessa filosofia stoica non era sfuggita la profonda distinzione tra l'attività interiore, sempre più o meno

in grado di dominare e dirigere sè stessa, e il mondo esterno, sempre soggetto alle leggi del fato. Noi aggiungiamo che, anche lasciando intatta la libertà interiore, il fatalismo, e come dottrina filosofica, per non dire pregiudizio, e ancor più come credenza religiosa, per non dire superstizione, conduce a funeste conseguenze pratiche: — α) L'uomo, quando sia veramente persuaso che la sua attività, tuttochè libera all'interno, è assolutamente sterile e impotente nei suoi effetti esteriori, non farà più alcuno sforzo per attuare i suoi propositi; a qual fine il lavoro, a qual fine la lotta, *il tanto affaticar che giova*, quando nulla può mutarsi nel cammino fatale delle cose? di qui una specie di quietismo inerte che il Leibniz chiamava, con gli antichi, sofisma infingardo = *λῆρος ἀργέτης*; si dice che, così ragionando, i turchi non si curino di evitare i luoghi in cui la peste fa strage, poichè nel Corano è scritto: « la vostra morte avverrà sempre nell'istante e nel punto segnati lassù; quand'anche vi chiudeste in casa, voi uscireste vostro malgrado, all'ora stabilita, per andare a morire nel sito a voi destinato »; nè è raro udire ragionamenti di tal genere anche presso di noi da gente che con aria rassegnata attribuisce alla sorte ciò di cui invece dovrebbe accusare sè stessa, poichè il fallimento di un'impresa moltissime volte non deriva che dalla pigrizia di chi avrebbe dovuto meglio impiegare le proprie forze e spiegare la propria attività; in tali casi il fatalismo è una scusa assai comoda per l'inerzia e l'inettitudine. — β) In altri casi, poi, è vero che esso, come prova la storia, infonde nei suoi adepti una straordinaria dose di coraggio sino al fanatismo; Maometto, per es., dice all'arabo: « quando tu lanci una freccia, non sei tu che la lanci, è Dio »; ed ecco l'arabo scagliarsi a capo fitto contro il nemico, affrontare senza paura i pericoli e la morte, nella persuasione di essere uno strumento della divinità; ma anche qui è facile scoprire il lato funesto: l'ambizione e la passione ricorrono volentieri al pretesto di una missione divina da compiere, per giustificare ogni eccesso; non si ha più rimorso al male quando si crede di eseguire gli ordini di una volontà superiore, ed è così che Attila si compiaceva del titolo: *flagellum Dei*. — Ora, se la moralità consiste: α) da una parte nel prendere l'iniziativa di opere buone e β) dall'altra nel resistere agl'impulsi malvagi della passione, è evidente l'immoralità di una dottrina come il determinismo fatalistico, così atto a favorire α) da una parte l'accidia e β) dall'altra la violenza. Comunque

sia, e questo c'importa ora, tale dottrina non contraddice punto alla libertà del volere. Passiamo al determinismo teologico.

IV. — **Determinismo teologico e relativa critica.** — Sulle pretese difficoltà teologiche, in cui incorre la libertà del volere, non insisteremo a lungo, anzitutto perchè esse suppongono lo studio della metafisica, e poi perchè sono probabilmente insolubili, in quanto rientrano nel gran problema dei rapporti tra l'uomo e la divinità. Come conciliare l'esistenza di una divinità perfetta e infinita con la nostra personalità autonoma e libera? Per il fatto che la libertà di questa implica l'indipendenza da quella, non si può evitare o l'una o l'altra delle due alternative: o esiste la libertà umana e cessa l'infinità divina — l'infinito che ha fuori di sé un essere indipendente da lui, ne viene senz'altro limitato, non è più infinito —; o esiste l'infinità divina e cessa la libertà umana — a una personalità che deve tutto all'infinito e che non trae da sé stessa il principio così della propria essenza come della propria attività non rimane più che un'esistenza effimera —. E per venire al problema particolare della libertà umana, questa sembra assolutamente incompatibile soprattutto con due attributi divini: *a*) la prescienza degli atti umani; *b*) la cooperazione negli atti umani. Si dice: *a*) Dio non è più un essere perfettissimo, se ignora le nostre future risoluzioni; ma, se le conosce, vuol dire che esse sono già prestabilite e non dipendono più dalla nostra volontà, ed è giustificata la credenza nel « predestinazionismo », secondo cui Dio avrebbe sin dall'inizio della creazione ripartito gli uomini in reprobri ed eletti; *b*) oltre a ciò, essendo la prescienza divina non soltanto conoscitrice, ma creatrice delle cose conosciute — *scientia Dei est causa rerum; non quia res sunt, ideo novit Deus, sed ideo res sunt, quia Deus novit* —, non si può in nessun modo distinguere e molto meno separare l'attività, e quindi la responsabilità, della creatura da quella del creatore, da cui la creatura emana e attinge continuamente il proprio essere. Ora, come risolvere quest'antinomia tra la nostra libertà e indipendenza da una parte e la prescienza e la cooperazione divina dall'altra? I filosofi e teologi che hanno ritenuto quest'antinomia veramente insolubile, hanno dovuto rassegnarsi o a sacrificare la libertà umana per salvare gli attributi divini, o a sacrificare gli attributi divini per salvare la libertà umana; per tal modo gli uni sono andati contro i dati più evidenti dell'osser-

vazione circa l'esistenza della libertà, gli altri contro le più giuste esigenze della ragione circa l'idea di un essere infinitamente perfetto. Quelli, poi, che hanno creduto poter conciliare l'antinomia, sono riusciti a risultati tutt'altro che soddisfacenti, poichè hanno finito per compromettere nello stesso tempo e la libertà umana e la perfezione divina.

Valga come esempio il tentativo di coloro che hanno ricorso a una specie di « scienza media e condizionata », per la quale Dio saprebbe, ma per via d'induzione, tutto quello che deve avvenire, poichè egli ispira gli uomini nell'un modo o nell'altro, li stimola e li attrae con oggetti seducenti, e determina i loro atti senza peraltro violentare la loro libertà, proprio come chi stimolasse un fanciullo a fare il proprio dovere, promettendogli giocattoli e dolci. Il Bossuet (1627-1704) nel suo *Trattato del libero arbitrio* critica questo e altri tentativi fatti nel medesimo senso, ma egli stesso non approda a una soluzione migliore con la sua dottrina tomistica della « premozione fisica », secondo la quale Dio necessiterebbe sì il nostro atto, ma in modo da non toglierli il suo carattere libero, due asserzioni, come ognuno vede, che si escludono reciprocamente, essendo assurdo un atto libero e nello stesso tempo dipendente da una causa o influsso superiore.

Critica: a) Per trovare una via di uscita dalle precedenti difficoltà cominciamo col porre, riguardo alla prima di esse, una pregiudiziale: È esatto parlare di prescienza divina? questa parola, se ha valore per noi, che viviamo nel tempo, male si applica a Dio, il quale è fuori del tempo; il tempo non è che la forma di un'attività come la nostra, incapace di spiegarsi tutta quanta in un solo istante, e costretta perciò a svolgersi discorsivamente in istanti successivi; è questa la condizione propria degli esseri imperfetti; ma l'intelligenza divina è tutta in una volta, in un'unica veduta abbraccia l'intera realtà e in essa l'intera serie dei nostri atti, quantunque per noi questi non si producano d'un sol tratto; in Dio, quindi, non si ha nè passato nè avvenire: tutto è a lui presente, e perciò dovrebbe dirsi con sant'Agostino che Dio non prevede, ma vede: *placet ergo ut non dicamus praescientiam Dei, sed tantummodo scientiam*. E poi, quand'anche si trattasse di previsione, forse che questa determinerebbe di per sé l'atto previsto? s'immagini uno spettatore che dalla riva preveda il naufragio di una nave, diretta, per volontà del pilota, a tutto vapore verso uno scoglio; si dirà forse

che il naufragio avverrà perchè previsto, o piuttosto che è previsto perchè avverrà? secondo i noti versi danteschi:

La contingenza, che fuor del quaderno
 Della vostra materia non si stende,
 Tutta è dipinta nel cospetto eterno;
 Necessità, però, quindi non prende
 Se non come dal viso, in che si specchia,
 Nave che per corrente giù discende,

(Par. XVII, 40).

la così detta prescienza divina non vincola punto la libertà umana: Dio prevede il futuro quale sarà reso dalla libera volontà dell'uomo.

b) Ma rimane sempre la grave difficoltà della cooperazione divina nell'atto umano; si può sempre opporre: scienza o prescienza che sia, quella divina è non soltanto contemplatrice, ma altresì creatrice: Dio non può, quindi, rassomigliarsi allo spettatore che dalla riva prevede il naufragio della nave, perchè egli è anche causa di ciò che vede o prevede, e, in quanto creatore, coopera con la creatura; la creatura non può nulla senza il creatore; se essa potesse decidersi da sola all'azione, senza ricevere da Dio il potere di compierla, sarebbe in certo qual modo indipendente dalla causa; bisogna ritenere, dunque, che delle nostre azioni il primo autore sia veramente Dio, la cui provvidenza ci conduce per mano e ci fa agire secondo i suoi disegni, pur lasciandoci l'illusione di essere autonomi. — Si risponde: certo, è molto difficile per noi concepire la coesistenza di una causa prima, Dio, con cause seconde, gli uomini, da essa create e nondimeno dotate di una propria e distinta esistenza, di una propria e distinta attività; basta avvivare l'idea dell'un termine, perchè quella dell'altro si eclissi, come accadeva a sant'Agostino, il quale confessava che, quando col pensiero s'immergeva nella contemplazione della grandezza e potenza divina, causa dell'universo, l'attività del libero volere umano gli si rimpiccioliva al punto da quasi scomparire; quando, invece, meditava entro i recessi della coscienza sull'intima energia del nostro volere e sull'attività manifesta con cui questo è causa responsabile delle nostre azioni, la causalità divina si dileguava nelle altezze inaccessibili dei cieli. Ma segue forse da ciò che la coesistenza dei due termini sia assurda? chi vieta di pensare col Fouillée a un Dio *non ouvrier d'oeuvres, mais ouvrier d'ouvriers*, crea-

tore di esseri fatti, secondo l'espressione biblica, a somiglianza e immagine sua? e allora si può benissimo affermare col Descartes l'uguaglianza tra la volontà umana e la divina; non esistono, in realtà, due modi di volere: o si vuole o non si vuole; c'è qui qualcosa di assoluto, in che appunto consiste il più bel privilegio della nostra essenza, la grandezza morale della nostra personalità; chi con pienezza di coscienza e con la massima indipendenza può dire « voglio », si sente realmente superiore a tutte le forze della natura e in certo grado uguale a Dio; la sua volontà si fonde e identifica con quella divina, se diretta al bene, si contrappone e si ribella a quella divina, se diretta al male; le volontà angeliche e le volontà diaboliche non sono che gli estremi, tra cui ondeggia la volontà umana nelle innumerevoli gradazioni dal santo al delinquente; e tutto questo senza escludere che l'uomo possa essere aiutato, sostenuto, stimolato dal concorso divino. Lo stesso concetto cristiano della grazia può benissimo conciliarsi con la libertà morale: non si può fare il bene senza la grazia divina, ma sta nel credente mantenersi in questa grazia e, una volta perdutala, riacquistarla con la preghiera, il pentimento, la penitenza; se così non fosse, si torrebbe all'uomo ogni merito e ogni demerito nella propria condotta, e quindi ogni carattere di giustizia al premio e alla pena che la fede gli riserba in un'altra vita. Nulla di più immorale che un predestinazionismo determinato dall'arbitrio tirannico della divinità, e nulla di più immorale che un concetto così sacrilego della divinità; sarebbe un ricadere senz'altro nel più grossolano e irrazionale determinismo fatalistico. Dante, a tal proposito, fornisce una savia dottrina nei seguenti versi:

Voi, che vivete, ogni cagion recate
 Pur suso al ciel, così come se tutto
 Movesse, seco, di necessitate.
 Se così fosse, in voi fôra distrutto
 Libero arbitrio, e non fôra giustizia
 Per ben letizia e per male aver lutto.
 Lo cielo i vostri movimenti inizia,
 Non dico tutti; ma, posto ch'io li dica,
 Lume v'è dato a bene ed a malizia
 E libero voler; che, se fatica
 Nelle prime battaglie col ciel dura,
 Poi vince tutto, se ben si nutrica.

A maggior forza ed a miglior natura

Liberi soggiacele; e quella cria

La mente in voi, che il ciel non ha in sua cura.

• Però, se il mondo presente disvia

In voi è la cagion, in voi si chieggia.

(*Purg.* XVI, 67-83).

Del resto, quale che sia la soluzione del problema intorno ai rapporti tra gli attributi divini e la libertà umana, quest'ultima non corre nessun rischio per un'antinomia suscitata, a dir vero, soltanto da un determinato concetto, non sappiamo fino a che punto esatto, intorno alla divinità. Che sappiamo noi della vera natura dell'essere perfettissimo, per avere il diritto di rappresentarcelo più o meno antropomorficamente sotto questa o quella forma, con questi o quegli attributi? Di positivo noi non conosciamo se non quanto ci è attestato dall'esperienza, e poichè l'esperienza, come vedremo, ci fa fede della libertà interiore, nulla ci autorizza a dubitare di questa, soltanto perchè non riusciamo a metterla d'accordo con gli attributi di un essere, la cui natura trascende le nostre limitate forze conoscitive. Posti i confini tra il mondo finito e l'infinito, al di qua di essi tutto è chiaro, noi ci sentiamo forze intelligenti e libere; ma al di là tutto è oscuro, noi non possiamo dire nulla di preciso intorno all'Essere supremo; non ci rimane, quindi, che prendere atto dell'esistenza della nostra libertà e rinunciare, per un doveroso riserbo scientifico, a determinare i rapporti con la divinità e i suoi attributi. Lasciamo, dunque, le regioni del soprannaturale e della metafisica, e passiamo alle forme di determinismo, che, rientrando nei limiti dell'ordine naturale, fanno appello alla scienza propriamente detta.

V. — Determinismo storico-sociale e relativa critica. —

Al determinismo fatalistico, proprio dell'antichità, e al determinismo teologico, proprio del medio evo e della riforma protestante, è successa nei tempi moderni un'altra specie di determinismo, che potrebbe dirsi storico-sociale, perchè consiste, in sostanza, nell'attribuire l'evoluzione « storica » della « società » umana a leggi generali superiori, di cui l'uomo non sarebbe che semplice esecutore. Alcuni formulano queste leggi storico-sociali, riprendendo la teoria circolare « dei corsi e ricorsi » delle nazioni proposta dal Vico, altri, invece, si figurano il cammino dell'umanità o come

una spirale che va facendosi sempre più ampia, o come un'elica che ognor più s'innalza, o come una parabola che si sprofonda nell'avvenire; e, quanto alle cause che influiscono sulle umane sorti, chi dà la preponderanza al clima, chi all'opera molteplice della natura, chi all'ingenita virtù delle stirpi, tutti però convenendo in questo, che gli atti dei singoli individui dipendono necessariamente dalle condizioni sociali, e le condizioni sociali, a loro volta, dipendono necessariamente da cause naturali; in altri termini, l'ambiente fisico determina l'ambiente sociale, come questo, a sua volta, determina la condotta individuale; onde è facile giungere, per tal via, alla conclusione che la società prepara il delitto e l'individuo non è che lo strumento necessario a eseguirlo. — Nè par che manchi a questa teoria il suffragio di dati e fatti positivi, come esige la scienza moderna, perchè un'importante disciplina, nata da poco, sembra dimostrare che la storia, anzichè il più bel quadro della libertà umana, sia invece il risultato fatale della necessità, e che la psiche sociale, in cui l'individuale appare come ingrandita e più facilmente leggibile nei suoi caratteri, non riveli punto il carattere della libertà. La statistica, infatti, basandosi sulla legge dei grandi numeri, trova che, prese isolatamente, le azioni umane non permettono sul loro avvenire previsioni di sorta, ma, considerate in gran numero, hanno un corso determinato come i fenomeni dell'ordine fisico; che in un certo periodo di tempo i fatti morali di una data popolazione, dai più importanti ai più insignificanti, presentano un'uniformità numerica che non devia mai da una certa media e che mal si accorda con la libertà dei singoli agenti: tanti matrimoni, tanti furti, tanti omicidi, tanti suicidi, tante giuocate al lotto, tanti telegrammi, e via dicendo; che per tal modo i così detti atti liberi diventano prevedibili press'a poco come i fatti naturali, come il numero delle nascite e delle morti, come la quantità della pioggia e del raccolto; il Quetelet, per es., fondatore della fisica sociale, notò che nel Belgio i matrimoni celebrati nel quinquennio anteriore al 1846, tra coniugi di età dai venticinque ai trent'anni, erano rappresentati dalle seguenti cifre: 1° anno 2681, 2° anno 2655, 3° anno 2516, 4° anno 2698, 5° anno 2698; bisogna, dunque, concludere che le azioni umane dipendono da cause estranee alla volontà, cause altrettanto regolari,

quanto irregolari e bizzarre sarebbero, invece, le deliberazioni dell'uomo abbandonato a sé stesso.

Critica: Si dovrebbe anzitutto porre qui la grave questione se sia veramente possibile, dalla conoscenza così limitata e incompleta che abbiamo dell'umanità passata, inferire con sicurezza scientifica le leggi storico-sociali dell'umanità presente e avvenire, sì da poterci pronunziare fin d'ora circa i nostri ultimi destini; già nella logica ci accadde di esternare in proposito forti dubbi, tanto da dover negare alla filosofia della storia l'ufficio, che taluni le attribuiscono, di presagire l'evoluzione futura dell'umanità. — Ma, pur prescindendo da ciò, e pur ammettendo la possibilità di formulare con rigore scientifico tutte le leggi storico-sociali, forse che queste leggi escluderebbero di per sé la libertà morale? si tratti, per es., della legge che assegna all'umanità un indefinito progresso: forse che l'umanità non potrebbe proporsi deliberatamente questo fine e tendervi liberamente e con pieno consenso? e al contrario, non potrebbe sottostare essa a questa medesima legge o alla legge opposta di indefinito regresso, ma adempierla suo malgrado, con animo riluttante o ribelle? Accade altrettanto all'individuo; sulle mura di Pompei si trovò scritto il seguente verso di un malcapitato amante:

Odero, si potero; si non, invitus amabo.

La psiche collettiva, al pari dell'individuale, vive in una sfera ben diversa da quella dei fatti esteriori, con i quali può trovarsi a volta a volta in armonia e in contrasto, senza peraltro nulla mutare nel loro corso inflessibile e fatale. — Ma è poi veramente inflessibile e fatale il corso degli eventi umani? i popoli e gl'individui non sono in qualche misura arbitri del proprio destino? e se si afferma che l'ambiente sociale determina l'azione individuale, non si può ritenere d'altra parte che la libertà individuale concorra a sua volta a formare l'ambiente sociale, e che tra individuo e società vi sia uno scambio d'influssi reciproci? Coloro che si sono affidati alla statistica hanno creduto di dover rispondere affermativamente alla prima domanda, e perciò negativamente alle altre due; ma quale è il vero valore delle cifre statistiche? Vediamo:

a) La statistica mostra che gli atti ritenuti liberi sono sottoposti a leggi fisse, che, cioè, nel medesimo ambiente gli atti liberi di una data specie si producono in numero press'a poco co-

stante in tempi uguali. Or bene, ammettiamo pure queste leggi: esse avranno valore collettivo, non già individuale; che su mille abitanti di un medesimo paese accadano quasi costantemente ogni anno, supponiamo, un suicidio, due omicidî, cinque furti, ciò non significa punto che a questi atti sia stato costretto l'uno piuttosto che l'altro abitante, e molto meno che vi abbiano concorso tutti e mille gli abitanti. È invece da osservare che la regolarità delle cifre statistiche nei fenomeni sociali d'indole etica, oltre ad andar soggetta a notevoli oscillazioni, non si verifica mai se non in larghi periodi di tempo. Ciò dimostra che quelle cifre sono il prodotto di due fattori: l'uno costante, e cioè l'azione dell'ambiente fisio-psichico in cui vive una collettività d'individui, l'altro variabile, e cioè le reazioni con cui ciascun individuo, in quanto persona più o meno cosciente e libera, risponde a quell'ambiente; l'un fattore è costituito da cause generali, l'altro da cause individuali; ora, è naturale che le singole cause individuali, sussistendo e affermandosi, perturbino l'uniforme andamento delle cause generali; ma quanto più si allarga la cerchia dello spazio e il periodo del tempo, e quanto più si estende la serie comparativa dei numeri rispondenti ai varî periodi di tempo, tanto più quelle cause individuali vanno neutralizzandosi e scomparendo, di modo che rimane visibile soltanto l'influsso delle cause più generali. Nei calcoli statistici, dunque, gli effetti del libero arbitrio vengono eliminati, o almeno nascosti, dalla progressiva astrazione che facciamo delle cause più generali dalle più particolari e dalle individuali, precisamente come la superficie terrestre appare livellata, vista da una certa altitudine; e poichè l'azione delle cause costanti non appare costante se non a patto di eliminare l'azione perturbatrice individuale, ne segue che tale perturbazione esiste ed è innegabile, onde la statistica fornisce un argomento non già contrario, ma favorevole alla libertà morale.

« Come escludere, infatti, scrive il Morando, l'opera del libero arbitrio nel brulichio di atti dovuti a volontà o cause individuali le più diverse e lontane, le quali nella vastità del tempo e dello spazio ora si elidono, lasciando trasparire la trama delle cause generali, e ora si sommano, favorendo o contrariando queste cause generali, e quindi facendo sempre oscillare la simmetria delle medie? Come lasciarsi abbagliare dalla semplicità di numeri che celano nel proprio seno i fenomeni più complessi? Chi può dire qual trionfo di libertà individuale contro le più avverse circostanze rappresenti in medie così larghe anche la sola variazione di un'unità o frazione di unità, che par trascurabile a chi vive nell'astrazione delle

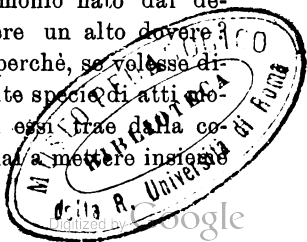
cifre? Chi può dire che i grandi salti che si osservano nelle statistiche da periodi a periodi, le disformità, talora inesplicabili, non siano dovute, almeno in parte, al fatto che l'eliminazione delle cause individuali non è avvenuta, e che esse, invece di sottrarsi, si sono sommate? Chi può dire che la stessa uniformità talora non sia dovuta a cause individuali che pareggino gli eventi, mentre le cause generali lasciate sole tenderebbero a differenziarli? Tanto è lungi la statistica, sinceramente interpretata, dal fornire una prova contro la libertà!»

b) Non basta: la statistica, — prescindendo dalle molte difficoltà che incontra nelle sue ricerche e dai molti errori di vario genere a cui vanno soggette le sue cifre — registra fatti, non volizioni libere, coglie la manifestazione esterna dell'atto volontario, non l'atto volontario stesso; orbene, spessissimo si hanno risoluzioni interne senza la manifestazione esterna, perchè impedita da cause naturali o da restrizioni sociali; quante potenzialità di voleri, quanti frutti d'ingegno e di virtù che la storia avrebbe raccolto e la statistica segnato, se inesorabili circostanze esteriori non ne avessero ostacolato la comparsa e lo sviluppo! dice a tal proposito Giovenale:

*Haud facile emergunt, quorum virtutibus obstat
Res angusta domi.*

(Sat. II, 164).

Ancor più spesso, poi, come a risoluzioni interne identiche possono corrispondere manifestazioni esterne diverse — per es., la medesima risoluzione di giovare alla patria può tradursi, secondo i vari individui e le varie capacità, negli atti più diversi —, così a risoluzioni diverse possono corrispondere manifestazioni identiche — per es., due suicidi, somigliantissimi nelle circostanze esterne, possono trovarsi agli antipodi quanto ai motivi da cui furono determinati, e significare l'uno magnanimità, come in Catone uticense, l'altro pusillanimità, come in quasi tutti quelli riportati dalle nostre cronache quotidiane. — Orbene, con che esattezza scientifica la statistica include nella medesima colonna degli omicidi così un omicidio premeditato come un omicidio involontario, e in quella dei matrimoni così un matrimonio deliberato per la speranza egoistica di una vita più tranquilla e felice come un matrimonio nato dal desiderio nobile e disinteressato di compiere un alto dovere? D'altra parte essa non può fare altrimenti; perchè, se volesse distinguere in tante colonne diverse le infinite specie di atti morali, secondo la fisionomia che ciascuno di essi trae dalla coscienza di chi lo compie, non arriverebbe mai a mettere insieme



nella medesima colonna neppur due di questi atti, essendovi sempre qualche nota discordante tra le rispettive origini interne, malgrado la più perfetta somiglianza nelle circostanze esterne della loro esecuzione; le colonne della statistica a questo modo diverrebbero infinite, e le cifre, diminuendo a mano a mano di entità, finirebbero per diventare l'unica cifra 1; con che finirebbe lo scopo della statistica, che è di raccogliere sotto il minor numero possibile di leggi i fatti di cui si occupa. Ancora una volta, dunque, la statistica non sta punto contro la libertà morale ed è male invocata dai sostenitori del determinismo storico sociale.

Anzi, se fosse ora il momento di addurre le prove della reale esistenza di quella libertà, la statistica ne fornirebbe una evidentissima, quando ci fa assistere al movimento e al progresso dei popoli nella via della civiltà; da che deriva, infatti, questo movimento, questo progresso? Il Romagnosi definisce l'incivilimento « una continua disposizione delle forze naturali, preordinata dalla mente ed eseguita dall'energia umana »; se questo concetto è vero, noi possiamo confortarci col Quetelet, pensando che sta in noi fare sparire o almeno diminuire sempre più quelle cause generali ed esterne che limitano la nostra libertà individuale e interna, e a cui i popoli si trovano variamente soggetti nei vari periodi della loro esistenza. Si spiega allora il succedersi e il cangiarsi delle fasi dell'umanità, il modificarsi dell'ambiente fisico, il rinnovarsi dell'atmosfera morale, il trasformarsi del carattere nazionale, e si conclude che vera autrice della storia non è soltanto una legge naturale, fatale e inconscia, ma anche la volontà umana, cosciente e libera, e che nei fatti storici entra tanta libertà quanta ne porta ciascun individuo nel suo contributo personale all'effetto totale. La nostra energia interiore è la molla potente che spinge l'immensa massa sociale nel suo cammino, e la statistica, dimostrandoci questo cammino, ci fa fede in pari tempo di quell'energia; gli avvenimenti umani non si rinnovano con perennità fatale, ma lentamente si trasformano, modificando le società, le opinioni, le tendenze, le abitudini; or bene, la lentezza con cui quelle trasformazioni avvengono si spiega con l'insieme degli ostacoli naturali, mentre il moto per cui le trasformazioni stesse avvengono non ha altra causa che la libertà umana. La libertà morale, dunque, esce immune dalle forti obiezioni che le si fanno nel campo delle scienze storico-

sociali; uscirà parimenti immune da quelle ancor più forti che le si muovono nel campo delle scienze fisico-naturali?

VI. — Determinismo fisico e relativa critica. — La libertà morale, si è detto, è inconciliabile col principio di causalità, su cui poggia tutto l'edificio della fisica, e secondo il quale ogni fenomeno è determinato da altri, che ne sono la condizione anteriore necessaria e sufficiente: infatti, un atto libero, inteso come fenomeno non risultante da fenomeni antecedenti, sarebbe una violazione di quel principio, un'interruzione nella continuità della natura, un cominciamento assoluto, un vero miracolo; ora, con qual diritto sottrarre la volontà alla grande legge della causalità, farne un mondo a parte, metterla fuori della scienza, relegarla tra le chimere delle cause occulte? Si deve invece lasciarla dove si trova, nella serie cioè di antecedenti, come le vibrazioni cerebrali da cui è determinata, e di conseguenti, come i movimenti muscolari che sono da essa determinati; si evitano così lacune ed eccezioni nel grande impero del determinismo universale, e la scienza fisiologica può calcolare, sotto forma di funzioni nervose, l'equivalente meccanico di tutta quanta l'attività intellettuale e morale. E invero, secondo il determinismo fisico, l'origine dell'atto volontario sta nella vibrazione nervosa, allo stesso modo che l'origine della vibrazione nervosa sta negli urti della materia circostante; questi urti mediante i nervi efferenti penetrano sotto forma di sensazioni nell'organismo umano, e mediante i nervi efferenti escono sotto forma di movimenti dall'organismo umano, senza incontrarsi mai, nel loro cammino centripeto-centrifugo, con una forza interna e libera. In altri termini, l'organismo non è che una ruota nella grande macchina del mondo; la coscienza ha per ufficio d'illuminare qua e là, mai per intero, il dramma della vita interiore, senza però contribuirvi né esercitarvi influsso alcuno; i fatti psichici si riducono, quindi, a fatti materiali accompagnati da coscienza, e ogni atto volontario non deriva che da una certa disposizione di molecole cerebrali. Supposto che tutti gli atomi che costituivano Cesare sul punto di passare il Rubicone tornassero, per un miracolo dell'arte meccanica, ciascuno al suo posto e ciascuno con la propria velocità e nella propria direzione, noi avremmo qui Cesare redivivo in corpo e anima, non essendo l'anima che l'effetto del corpo; e poichè il corpo, come dice il

Moleschott nella sua *Circolazione della vita*, non è che un prodotto dell'ambiente, ossia di ciò che esso mangia e assorbe (cibi, aria, luce, calore ecc.), e la risultante dei suoi antenati, della sua nutrice, del suo modo di vestire, di governarsi, di dormire ecc., ecco che la volontà di un dato organismo non è che la conseguenza necessaria di tutte queste cause esteriori. Dal più semplice movimento istintivo al più geniale capolavoro artistico, dal più sublime eroismo al più efferato delitto, non si ha, per il determinismo fisico, altro che trasformazione di movimenti, altro che restituzione, da parte della macchina umana, delle impressioni ricevute dall'ambiente, e tutto questo conformemente alle leggi generali della meccanica. Se l'uomo fosse libero, il legame costante e invariabile tra causa ed effetto sarebbe spezzato, le circostanze che un giorno avrebbero provocato una determinazione, all'indomani, per i capricci del così detto libero arbitrio, provocherebbero la determinazione contraria; quindi non più leggi fisse per il gran numero di fatti che provengono dalla nostra volontà e che nondimeno integrano l'unità cosmica, e senza leggi fisse non più possibilità di scienza.

Critica: Ammettiamo che un atto libero sia una specie di miracolo nella natura, ma neghiamo che esso sia una violazione del principio di causalità, perchè tale non può dirsi il miracolo stesso. Infatti, il principio di causalità esige che non vi sia cambiamento senza causa, ma non pretende punto che le cause si trovino soltanto nell'ordine fisico e fenomenico delle forze naturali; suppongasì, per es., che un essere distinto dal mondo, eterno, trascendente, eserciti a un dato momento la sua azione sul mondo, e aggiunga una certa forza alle forze che già vi esistono; si produrrà allora un fenomeno nuovo, inaspettato, che chiamasi perciò miracolo; ma chi vorrà dire che un tal fenomeno sia senza causa, soltanto perchè questa non si rinviene retrocedendo nella serie dei fenomeni? che importa al principio di causalità se la causa si trovi in alto anzichè indietro? a esso basta che una causa ci sia; e se questa fosse del genere di quella dianzi supposta, il miracolo non stupirebbe punto la ragione, sarebbe invece un miracolo se non avvenisse. Orbene, in modo analogo si può concepire l'atto libero: la volontà non è un fatto particolare, determinato, non è un anello in mezzo ai tanti che costituiscono la catena fenomenica, ma è una causa permanente e trascendente rispetto ai

fatti psichici che si succedono fuori e sotto di essa, è una potenza che contiene in sé una provvisione indefettibile di forza disponibile; se, dunque, un'azione emanata da questa volontà viene d'un tratto a inserirsi nella serie dei fenomeni, si avrà senza dubbio discontinuità, cominciamento assoluto, per chi consideri soltanto quella serie, ma si avrà invece un fatto spiegabilissimo, per chi sappia elevarsi alla sua causa, ossia alla volontà posta al di sopra e al di fuori della serie stessa. — Ma, si è detto, se si ammette la possibilità di miracoli come gli atti liberi, ossia la possibilità di una discontinuità nei fenomeni naturali, come è più possibile la scienza? — Si risponde: la scienza rimane possibile tanto nell'ipotesi che a ogni istante avvenga un miracolo, quanto nell'ipotesi contraria, perchè le leggi scientifiche hanno valore *ipotetico*, non *categorico*; per es., il principio di causalità, a cui tutte le leggi si riducono, dice: « *se* vi sono effetti, vi sono cause », « *se* le cause non mutano, non mutano neanche gli effetti », ma non dice che *vi siano* o no effetti, che *rimangano uguali* o no le cause; similmente, quando lo scienziato predice un fatto: « domani alla tal' ora sorgerà il sole », sottintende sempre la condizione « se le cause ordinarie non mutano »; suppongasi che una causa nuova, per es. una diversa posizione della terra rispetto al sole, modifichi l'effetto aspettato, ebbene, lo scienziato non dirà per questo che la legge sia stata violata; tanto varrebbe allora dire che la legge dell'ebollizione dell'acqua è violata perchè l'acqua a 100 gradi non bolle nella marmitta di Papin, o che la legge di gravità sia violata perchè un grammo non fa equilibrio a un altro grammo in una bilancia di cui si preme con la mano un piattello. Ora, che importa se le cause perturbatrici degli effetti attesi dalle cause ordinarie siano naturali o soprannaturali, necessarie o libere? che importa al fisico che studia le leggi della gravità, se lo sforzo della mano premente sulla bilancia sia o no libero? egli deve ricercare le leggi naturali, astraendo dai casi in cui interviene l'opera perturbatrice della volontà: per es., nessuno vorrà studiare le leggi dell'equilibrio dei liquidi, agitando incessantemente i due vasi comunicanti. — Ma, si obietta ancora, che diventa in tal caso il gran principio scientifico della conservazione dell'energia, per il quale nell'universo la quantità della forza, della materia e del movimento rimane sempre la stessa, onde tutto si trasforma, ma nulla si crea nè si distrugge? questo principio, di cui la meccanica ra-

zionale fornisce la dimostrazione *a priori*, e la fisica con la chimica la verifica *a posteriori*, cadrebbe, se la volontà, causa di certi movimenti, non fosse già l'effetto di sentimenti e idee che sarebbero a loro volta l'equivalente psichico di movimenti anteriori. — Si risponde: La meccanica razionale rimane nell'astratto e dimostra che in un sistema *supposto chiuso* (in cui, cioè, non entri, nessuna nuova azione) di elementi *supposti inerti* (incapaci, cioè, di creare movimento) la medesima quantità di forza sussiste quali che siano le posizioni relative prese da questi elementi; ma essa lascia impregiudicata la questione se il mondo reale sia un sistema chiuso, se gli esseri viventi siano motori inerti. Similmente, la fisica e la chimica rimangono nel dominio di corpi a cui nessuno attribuisce la libertà, e perciò la verifica sperimentale che esse forniscono della legge non vale, nè sarebbe possibile farla, per gli esseri viventi dotati di volontà; per questi esseri bisognerebbe registrare tutti i più impercettibili movimenti di natura centripeta (impressioni dei corpi circostanti, forza immagazzinata mediante la respirazione e la nutrizione, vibrazioni dei nervi afferenti ecc.) da una parte, e tutti i più impercettibili movimenti di natura centrifuga (vibrazioni dei nervi efferenti, contrazioni dei muscoli, della lingua ecc.) dall'altra, farne il bilancio esatto, vedere se l'entrata equivale all'uscita o se vi sia una differenza da riferire a una causa interna di natura psichica; ma come è possibile misurare un numero infinitamente grande d'infinitamente piccoli, e quindi come è possibile provare sperimentalmente che la volontà non è, per forza propria, nè stimolatrice nè inibitrice di certi movimenti, che essa insomma — per far uso di un'espressione assai efficace — non ha nessuna *iniziativa*? E neppure occorre, perchè la libertà morale sussista, che questa iniziativa sia intesa nel senso di un'azione creatrice *ex nihilo* di forze fisiche; tutt'altro; la volontà è autrice delle proprie risoluzioni, non della forza nervosa e muscolare di cui dispone — non sappiamo come, finchè s'ignorino i rapporti tra la coscienza e l'organismo — per attuarle; questa forza è là, preparata secondo le leggi del determinismo fisico, e ciascuno di noi non la modifica punto quando se ne serve per dire « sì » piuttosto che « no », per fare un passo indietro piuttosto che in avanti, e nemmeno la sopprime, quando si astiene dal servirsene per restare muto o inerte. Noi, quindi, possiamo pure affermare col Descartes che la quan-

tità del movimento rimane sempre la stessa, possiamo anche ripetere con lo Spinoza che non è in nostra facoltà nè aggiungere nè sottrarre un sol atomo all'universo infinito, possiamo persino ritenere col Leibniz che non ci è dato modificare minimamente neppure la direzione del movimento posi dei singoli atomi come dei corpi da essi composti, possiamo insomma applicare col massimo rigore e in tutta la sua estensione il grande assioma fisico della conservazione dell'energia, senza per questo dover rinunciare punto alla libertà morale, all'esistenza cioè di quella forza interiore di natura psichica, e perciò diametralmente opposta alle forze di natura fisica, che si chiama la volontà. Il determinismo fisico e la libertà morale appartengono a due ordini totalmente diversi, come il mondo esteso e l'inesteso, come l'incoscienza e la coscienza, come la materia e lo spirito; l'uno, quindi, non infirma punto l'altra, tanto vero che nell'intimo dell'animo nostro possiamo compiere atti volontari assai energici, anche quando l'organismo e la natura esteriore siano sordi o ribelli al nostro volere. L'impotenza fisica non menoma punto la forza morale, e tutti gli atti umani non hanno valore etico se non per il grado di coscienza che li accompagna, se non per l'intenzione che li muove o almeno li precede, quale che sia per essere poi il loro risultato esterno.

La libertà morale, dunque, esce salva anche dal pericolo di morte di cui pareva minacciarla il determinismo fisico; essa ha il suo sicuro rifugio, la sua rocca inespugnabile nel foro della coscienza, dove nè il fato, nè alcun'altra forza estranea può penetrare e agire, se non a patto di cambiar natura, trasformarsi, cioè, in sentimenti e idee, divenire intima persuasione nostra, identificarsi insomma con noi. Eppure, persino in questo estremo rifugio, in questo intimo recesso sono giunti gli assalti del determinismo contro la libertà, assalti tanto più formidabili in quanto che la necessità, inconciliabile nemica della libertà, deposte le spoglie materiali di forza coattiva esterna, assume l'aspetto spirituale di forza coattiva interna e il determinismo da fisico si trasforma in psichico. In quest'ultima aspra e decisiva battaglia è ancora possibile per la libertà morale la vittoria?

VII. — Determinismo psichico e relativa critica. — Eliminate le precedenti forme di determinismo, le quali mettono l'uomo « *sicut baculus* » nelle mani della divinità o della natura, affron-

tiamo la grave obiezione, ben altrimenti imbarazzante, anzi, a parer nostro, la sola veramente imbarazzante, fondata sul noto principio leibniziano di ragion sufficiente, di cui quello di causalità dianzi considerato non è che un corollario. Si dice: Ammesso che l'atto ritenuto libero abbia la sua causa e radice prima non in forze soprannaturali mitologiche o teologiche, e nemmeno in leggi storico-sociali, e neppure in antecedenti fisici o fisiologici, ma direttamente nella nostra volontà, ossia nella nostra coscienza, resta a sapere la ragione per cui quell'atto è uscito sotto quella forma, in quel dato momento, e non altrimenti, dalla nostra volontà; poichè chi gli attribuisse un'origine puramente casuale, gli toglierebbe ogni carattere intelligente e ragionevole, e quindi ogni significato morale. Allo stesso modo, dunque, che poc'anzi, in omaggio al principio di causalità, si è dovuto assegnare una causa all'atto volontario — e cioè la forza interiore chiamata volontà —, similmente ora, in omaggio al principio di ragion sufficiente, si dovrà assegnargli una ragione che spieghi la sua uscita da questa causa; e poichè questa ragione si ritrova nella rappresentazione dell'atto da compiere, del suo valore morale, della sua utilità materiale, ecco che questa rappresentazione o idea determina l'atto volontario, ne è la forza motrice, il *motivo*. Ma l'idea, il motivo sono quel che sono, non sono liberi; dunque, nemmeno libera è la volizione da essi determinata.

Critica: Contro questa obiezione rinunziamo anzitutto all'inutile quanto insostenibile difesa che taluni fanno di un *arbitrium indifferentiae*, capace di operare in sensi opposti, indifferentemente, senza motivo, sì da identificarsi con l'agire a caso o a capriccio; e vi rinunziamo, anzi ce ne guardiamo bene, perchè essa, tutt'altro che giovare alla causa della libertà morale, fa invece il giuoco degli avversari, riconoscendo loro implicitamente il diritto di negare questa libertà ogni volta che si tratti di azioni determinate da motivi, che val quanto dire ogni volta che si tratti di azioni volontarie, non essendo possibile una volizione senza un *fine*, senza un oggetto, senza un *motivo* (*omne ens intelligens agit propter finem*), ed essendo altresì assurda una volizione che abbia per fine sè stessa — chi, per es., volesse volere, cadrebbe nell'assurdo o di volere quella volontà che già esercita, o di esercitare quella volontà che ancora non ha (*in nullo potestate est velle quae velit*).

I sostenitori dell'*arbitrium indifferentiae* hanno il torto di supporre un *io nudo e solitario* da una parte, di fronte a dei *motivi* dall'altra; quindi a loro pare logicamente corretta la proposizione: « i motivi agiscono sulla volontà » e naturale la domanda: « la volontà rimane libera o no? » Ma la pretesa dualità tra l'*io* e i *motivi* se ne va in fumo, quando si consideri la realtà delle cose, perchè è dovuta soltanto all'anatomia logica del linguaggio, di questo processo analitico che decompone necessariamente anche ciò che nella realtà è indecomponibile, e che perciò non deve prendersi come uno specchio puro e fedele dell'essere. Così, quando alcuno in un momento di amarezza esclama: « oh! non fossi mai nato! » le leggi del linguaggio danno da una parte un soggetto, l'individuo che dice *io* (il quale nella citata locuzione si atteggia come se esistesse di per sé, fuori e indipendentemente dal fatto che gl'intervenga o no di nascere), e dall'altra il fatto stesso del nascere; eppure, chi crede che possa esserci nella realtà una persona determinata, a cui accada di non nascere? non ci sono che quelle nate realmente. In modo analogo, quell'astrazione che si chiama volontà viene immaginata, in genere, come qualcosa di concreto che maestosamente si colloca in mezzo ai sentimenti, agl'istinti, alle idee, quasi regina che, posta in mezzo a cortigiani che la sollecitano ciascuno con istanze sue proprie, li ascolta più o meno tutti, per poi operare a suo talento, senza dar retta interamente a nessuno. Nella realtà, invece, che cos'è la volontà e che cosa sono i motivi? I motivi per ogni persona deliberante sono le sue idee, i suoi sentimenti, le sue inclinazioni, le sue conoscenze, il complesso delle sue condizioni fisiche, morali e intellettuali in un dato momento; e la volontà non è qualcosa che stia di per sé, fuori di quelle idee, di quei sentimenti, di quelle tendenze, ma un *quid* che esiste in essi, s'identifica con essi; nessun pericolo corre, quindi, la sua libertà, perchè essere determinata da questi motivi per la coscienza deliberante la quale fa tutt'uno con la coscienza senziente e pensante, significa esser determinata da fatti di cui essa soltanto costituisce l'essenza, da fatti a cui essa soltanto conferisce forza e valore di motivi, da fatti che escono, a dir così, dalle viscere sue; obbedire a questi fatti, perciò, è come obbedire a sè stessa, non sottostare ad azioni estranee, essere insomma libera.

Respingiamo, dunque, recisamente l'*arbitrium indifferentiae*, e riteniamo che la presenza dei motivi, appunto perchè rientra nell'essenza delle azioni volontarie, non toglie nulla alla libertà di queste, anzi, ne è la condizione indispensabile come l'aria per il volo; credere di essere più liberi senza motivi, sarebbe un'illusione simile a quella dell'uccello che, sentendo la resistenza dell'aria, s'immaginasse di poter librarsi più facilmente nel vuoto. Soltanto è da intender bene la natura e l'ufficio del *motivo*, e a ciò gioverà molto distinguerlo bene dallo *stimolo* fisico o fisiologico e dall'*impulso* psicologico:

1) Dicesi *stimolo* l'azione di forze fisiche o fisiologiche, rispetto alle quali noi non siamo agenti, ma strumenti passivi,

come sarebbe chi, afferrato per un braccio, fosse forzato ad apporre una firma, o, colpito da una luce troppo viva, fosse costretto a chiuder le palpebre, o, in preda a un vivo dolore, non potesse a meno di emettere alte grida, o, nel sonno, nel delirio, nella follia, facesse senza coscienza stranezze di ogni sorta. Tali atti non si dicono nemmeno volontari, ma *riflessi* (nel senso fisiologico della parola), in quanto che, non intervenendo in essi l'energia interiore del soggetto agente, sono la traduzione pura e semplice dell'eccitazione degli organi e dei nervi sensorî in un'equivalente reazione dei nervi e degli organi motori: siamo qui ancora allo stato di pura *passività*, propria degli esseri materiali incapaci di uscire dall'inerzia se non a forza di urti esterni.

2) Dicesi *impulso*, invece, l'azione di forze non più fisiche o fisiologiche, ma psicologiche, quantunque di origine ancora soltanto sensitiva, come sarebbero l'istinto di conservazione, la tendenza al piacere, l'avversione al dolore. L'essere organico che operi in virtù di questi fatti psichici supera già di molto l'essere inorganico, perchè obbedisce non già a urti esterni, ma a forze interne; obbedire alle proprie inclinazioni significa già avere una certa *spontaneità*, che non è ancora autonomia o libertà, ma non è nemmeno semplice passività.

3) Dicesi *motivo*, infine, l'azione di forze non più fisiche o fisiologiche come gli stimoli, e nemmeno psicologico-sensitive come gl'impulsi, ma psicologico-intellettive come le idee e i concetti della nostra ragione. La psicologia, infatti, insegna che nella natura sensibile-ragionevole dell'uomo si hanno due specie di fenomeni: a) gli affettivi, ossia le modificazioni inerenti al soggetto con cui fanno tutt'uno e di cui determinano perciò gli atti spontanei sì, ma necessari a mantenerlo in uno stato di piacere o a liberarlo da uno stato di dolore; b) i rappresentativi, ossia le percezioni che il soggetto ha di oggetti da cui nettamente si distingue e che perciò non esercitano su di lui un'azione diretta, se non nella misura dell'attenzione che esso presta loro e della considerazione in cui li prende. Soltanto questa seconda specie di fenomeni merita il nome di motivi, soltanto a essi risponde in noi una vera *attività*. I motivi hanno carattere imperativo, non coattivo, ci obbligano, non ci costringono, di modo che di fronte a essi sentiamo di *dover* fare, ma anche di *poter* non fare una tensione, uno sforzo sopra noi stessi per iniziare o dirigere il nostro movimento nell'un senso piuttosto che nell'altro, lottando contro le inclinazioni con-

trarie e creando, nel vero senso della parola, un'azione non contenuta in stati anteriori, anzi assai spesso in recisa opposizione con questi stati. Nella capacità di questa tensione, di questo sforzo consiste appunto la libertà morale, la quale può definirsi il *potere di agire secondo concetti*, la possibilità di emanciparsi dagli stimoli esterni e dagli impulsi ciechi della sensibilità, per sostituir loro l'impero intelligente dei motivi della ragione. Ecco, dunque, il principio di ragion sufficiente soddisfatto e la libertà salva.

Ma il determinismo psichico non si dà per vinto e oppone che, anche ammesso che la presenza dei motivi non impedisca la libertà, questa viene a mancare ugualmente, per il fatto che la volontà nel campo della ragione sarà tratta irresistibilmente dal motivo più forte, allo stesso modo che l'appetito nel campo della sensibilità è tratto irresistibilmente dal piacere più forte. — Si risponde: che cosa vogliamo intendere per il motivo più forte? il maggior bene *giudicato* tale dall'intelligenza, ovvero il maggior bene *sentito* tale dalla sensibilità? nell'uno e nell'altro caso l'affermazione deterministica è smentita formalmente dall'esperienza comune. Nel primo caso, quante volte si verifica il già ricordato: *Video meliora proboque, deteriora sequor*, quante volte, malgrado le proteste dell'intelligenza, la volontà preferisce beni insignificanti, ma immediati, a beni importanti, ma lontani, piaceri corporei momentanei a piaceri spirituali duraturi! Nel secondo caso, poi, quanti atti che ci costano dolore e che potremmo facilmente risparmiarci, e che nondimeno, malgrado le riluttanze della sensibilità, compiamo soltanto perchè ce ne facciamo un obbligo! se così non fosse, perchè l'adempimento del dovere sarebbe tanto difficile?

Ci piace riportare, a tal proposito, alcune osservazioni veramente decisive di W. James: « Quando forze esterne agiscono sopra un corpo, noi diciamo che il movimento risultante segue la *linea della minor resistenza o della maggiore trazione*; per simboleggiare, quindi, il dramma psichico in termini meccanici, il determinista dirà che la volontà segue la linea di minore resistenza o di maggiore trazione. Ma è un fatto curioso che il nostro linguaggio naturale non si accorda punto con questa legge; in tutti i casi difficili ciò che appare all'individuo agente è di trovarsi in presenza di una linea più facile a seguirsi che un'altra, anche quando egli abbia scelto quest'altra; per es., colui che sotto i ferri del chirurgo reprime le grida di dolore che gli verrebbero spontanee, il medico che per dovere di umanità si espone al contagio, il cittadino che per il bene della patria sacrifica il proprio interesse, sentono di seguire, così facendo, la linea di maggiore, non di minore resistenza; essi parlano di aver domato,

superato, vinto i propri istinti, i propri impulsi, le proprie tentazioni; invece il pigro, il vile, il vizioso non dicono allo stesso modo della loro condotta, essi non affermano di resistere alla propria energia, di dominare il proprio coraggio, di vincere la propria volontà. Se dividiamo gli stimoli all'operare in sensitivi e razionali, chi obbedisce ai primi non sente certo che la sua condotta sia il risultato di una vittoria sui propri appetiti, come sente invece chi obbedisce ai secondi: per lui, anzi, si adoperano termini che esprimono l'inattività, si dice, per es., che egli dimentica il suo ideale, che è sordo alla voce del dovere ecc., il che fa ritenere che gli stimoli razionali possono annullarsi senza sforzo, e che la maggiore resistenza si trova precisamente nella linea degli stimoli sensitivi; l'impulso razionale, paragonato all'altro, sembra avere una voce più debole, che è necessario rinforzare artificialmente perchè prevalga; questo rinforzo gli viene appunto dall'energia interiore e la sua quantità è determinata dalla quantità della resistenza stessa; se gl'impulsi sensitivi sono deboli, anche lo sforzo interiore è debole; ciò che rende intenso quest'ultimo è la presenza di un grande antagonista da vincere... Una definizione dell'azione morale, dunque, veramente conforme alla realtà dei fatti è questa: *l'azione nella linea della maggiore resistenza* ».

Ora, appunto nella lotta tra gl'impulsi della sensibilità e i motivi della ragione si fa visibile l'intervento del nostro potere personale a determinare la sconfitta degli uni, la vittoria degli altri; e poichè impulsi e motivi non hanno la stessa unità di misura, ma si riferiscono a due termini assolutamente opposti quali sono il piacere e il dovere, l'egoismo e l'altruismo, l'interesse e il sacrificio, non si può paragonare la volontà, come taluno ha creduto, a una bilancia in cui quei due termini facciano da pesi, perchè la volontà non soggiace passivamente alla forza delle rappresentazioni, ma cede deliberatamente alla rappresentazione che essa stessa ha reso più forte, scegliendo tra l'utile e l'onesto, tra ciò che le appare di maggior valore nell'ordine della sensibilità e ciò che riconosce di maggior pregio nell'ordine della moralità. E se, come abbiamo visto, non c'è coscienza umana la quale non abbia almeno in germe il sentimento e la nozione del dovere, ne segue che in tutti c'è la possibilità di fare quella scelta, possibilità che cresce col naturale svilupparsi della coscienza stessa, col progressivo prevalere della ragione sui sensi, col conseguente formarsi dei concetti, col corrispondente agire in conformità di questi, in che appunto consiste la libertà morale: l'*io voglio*, ha detto con profondo acume l'Herbart, ha tutto il significato dell'*io divento* (= *ich werde*).

Concludendo, se le nostre critiche sono giuste, il determinismo in tutte le forme da noi esaminate non impedisce punto la libertà morale: questa, quindi, rimane *possibile*. È anche *reale*? è anche *necessaria*? Vediamo.

RIASSUNTO.

I. — Porre il problema se l'uomo sia libero non significa trattare della libertà fisica e nemmeno della civile o politica, ma della libertà morale, la quale può essere intesa, a) come emancipazione completa della ragione dai sensi, ossia come fine da conseguire, ed è allora un dovere; b) come scelta attiva tra quell'emancipazione e la schiavitù, ossia come mezzo per conseguire quel fine, ed è allora un potere. Intesa nel primo senso, bisogna ammettere che nessun uomo possiede completamente la libertà, perchè nessun uomo è perfetto; intesa nel secondo senso, alcuni, i deterministi, negano che essa esista nell'uomo, tanto dal lato soggettivo delle risoluzioni interne, quanto dal lato oggettivo delle esecuzioni esterne; altri, gl'indeterministi, affermano. Esaminiamo le due tesi opposte, per vedere se possa stabilirsi successivamente la possibilità, la realtà e la necessità della libertà morale.

II. — Cominciamo dai deterministi. Il determinismo può essere di cinque specie: 1° fatalistico, 2° teologico, 3° storico sociale, 4° fisico, 5° psicologico.

III. — Il determinismo fatalistico è il più grossolano; esso risale ai primordi dell'umanità, presso i greci ebbe carattere non solo religioso ma anche filosofico, e oggi perdura tuttora nei musulmani. Consiste nell'attribuire gli atti umani, come i fatti naturali, a una forza cieca, ineluttabile, irremovibile, che si chiama fato; ma non riesce a sopprimere la libertà interiore, perchè colpisce gli atti esterni, non gl'intimi recessi della volontà. Può tuttavia produrre funesti effetti pratici, in quanto, togliendo all'uomo ogni fiducia nelle proprie forze, lo abbandona agl'impulsi malvagi della passione e lo rende

incapace di buone iniziative, favorisce, in altri termini, da una parte l'accidia, dall'altra la violenza.

IV. — Il determinismo teologico, fondandosi sui rapporti tra l'uomo e la divinità, muove alla libertà morale queste due obiezioni: *a)* come si concilia essa con la prescienza divina? *b)* come con la cooperazione divina? — *a)* Alla prima si risponde: anzitutto non è logico parlare di prescienza a proposito di un essere che è fuori del tempo; e quand'anche fosse, prevedere un fatto non significa punto determinarlo. *W* *b)* Alla seconda, più grave, si risponde: non è assolutamente necessario supporre una cooperazione divina negli atti umani; la volontà umana, fatta a somiglianza della divina — e in ciò sta la sua grandezza, da ciò deriva la sua responsabilità —, può in certo qual modo distaccarsi dalla divina, contrapporsi alla divina; un predestinazionismo arbitrario e tirannico sarebbe ingiusto e immorale, farebbe torto alla divinità. Del resto, che sappiamo noi dei rapporti tra l'uomo e Dio? se la coscienza ci attesta che siamo liberi, accettiamo i suoi dati senza preoccuparci del modo di conciliare la nostra libertà con gli attributi divini.

V. — Il determinismo storico-sociale consiste nell'attribuire l'evoluzione storica della società umana a leggi superiori, di cui l'uomo non sarebbe che l'esecutore passivo; esso si appoggia sulla statistica. Senonchè, anzitutto l'esistenza — del resto ipotetica — di leggi storico-sociali non esclude la libertà morale dell'uomo, il quale, quand'anche nulla potesse sul corso fatale di quelle — il che è discutibile —, potrebbe sempre sottostare a esse con animo consenziente ovvero riluttante. Inoltre la statistica — prescindendo dalle difficoltà delle sue ricerche e dagli errori dei suoi calcoli — nulla prova contro la libertà morale: *a)* sia perchè le sue leggi hanno valore collettivo e non individuale — la costanza di una somma o di una risultante, infatti, non impedisce la variabilità dei singoli addendi o delle singole componenti —, *b)* sia perchè essa registra le manifestazioni esterne degli atti

volontari, non gli atti volontari stessi. La statistica è piuttosto una prova di più in favore della libertà, quando ci fa assistere al progresso dei popoli, dovuto all'energia umana trionfatrice della natura.

VI. — Il determinismo fisico nega la libertà morale, perchè la ritiene incompatibile col principio di causalità, su cui si fondano le scienze della natura. Ma questa incompatibilità è una gratuita affermazione: ritenere l'atto libero un effetto non di antecedenti meccanici o fisiologici, ma di una forza psichica come la volontà, permanente, determinantesi da sè e trascendente la serie dei fenomeni materiali, significa tutt'altro che sottrarlo al principio di causalità. Se esista o no una forza psichica di tal genere è questione di fatto che non lede punto i diritti del principio di causalità, il quale va applicato sotto forma ipotetica, non categorica. E nemmeno il principio della conservazione dell'energia è leso dalla libertà morale, la quale, appartenendo al mondo psichico, affatto diverso dal mondo fisico, non ha in questo nulla da creare e nulla da distruggere: un atto esterno, pur rimanendo fisicamente lo stesso, può variare moralmente secondo la coscienza che lo illumina e l'intenzione che lo muove.

VII. — Le precedenti forme di determinismo non colpiscono, dunque, la libertà morale, perchè questa ha un rifugio sicuro, una rocca inespugnabile nella coscienza, ove non penetrano le forze esterne, se non a patto di trasformarsi in forze interne; il determinismo psichico, invece, minaccia l'esistenza della libertà nell'ambito stesso della coscienza, valendosi del principio di ragion sufficiente, alla stessa maniera che il determinismo fisico si era valso del principio di causalità: la volontà, si dice, non è libera, perchè agisce in forza di motivi. Ma, senza ricorrere a un inutile quanto assurdo *arbitrium indifferens*, basta intendere bene che cosa sia il motivo (azione d'indole psicologico-ragionevole) e distinguerlo dall'impulso (azione d'indole psicologico-sensibile) e dallo sti-

molo (azione d'indole fisico-fisiologica), per comprendere in pari tempo come esso, lungi dall'impedirla, sia condizione necessaria della libertà morale; infatti, che altro è questa se non « il potere di agire secondo concetti », nella linea non della minore, ma della maggiore resistenza, ossia seguendo non il maggior bene sentito tale dalla sensibilità, ma il maggior bene giudicato tale dalla ragione? Così intesa, la libertà morale è qualcosa che non è, ma diventa, sempre però qualcosa che esiste e non può negarsi.

V.

(Segue) LIBERTÀ MORALE.

B) SUA REALTÀ E NECESSITÀ.

I. Argomenti non dimostrativi in favore della libertà. — II. Argomenti dimostrativi di natura psicologica. — III. Argomenti dimostrativi di natura morale. — IV. Gradi e limiti della libertà. — V. Teoria del Kant sulla libertà. — VI. Critica della teoria kantiana e conclusione.

I. Argomenti non dimostrativi in favore della libertà. —

Gli argomenti addotti in favore della *realtà* della libertà morale sono assai numerosi, ma non tutti veramente dimostrativi; eliminiamo quelli senza valore:

a) *L'idea di libertà.* — Come già Descartes pretese dimostrare l'esistenza di Dio mediante l'idea che abbiamo di Dio, così taluni credono dimostrare l'esistenza della libertà mediante l'idea che abbiamo della libertà. Si dice: Fuori di noi tutto appare regolato dalla necessità; se la libertà non esistesse in noi, donde ce ne verrebbe l'idea? — Si risponde: L'idea di libertà non è tale da doversi ritrovare bell'e fatta nella realtà; essa può ottenersi per via di astrazione, anche senza che esista il suo oggetto; per es., data una volontà sempre determinata da forze estranee, basta sopprimere col pensiero queste forze, per avere come risultato, ma puramente astratto e ideale, una volontà libera.

b) *L'uso dei consigli e dei contratti.* — Si dice: A qual fine i consigli, le esortazioni, le minacce, a qual fine i contratti, se tutto è predeterminato? — Si risponde: Per chi ritiene che tutto sia predeterminato, nessuna difficoltà a includere in questo determinismo universale anche i contratti, anche i consigli, le esortazioni, le minacce; sono tutti fatti che derivano da cause e producono effetti senza spezzare — anzi l'integrano — la catena fatale degli avvenimenti,

c) *La scommessa.* — Si dice: Perchè nessuno scommetterebbe che altri, informato della scommessa, farà o no una delle tante azioni che, almeno in apparenza, hanno carattere arbitrario? Evidentemente, perchè lo ritiene libero di farla o non farla. — Si risponde: Simili scommesse non si fanno, perchè diverrebbero esse stesse, in chi deve agire, la causa determinante per comportarsi nel modo opposto a quello per cui l'avversario ha scommesso.

d) *Le condizioni della certezza.* — È questo un argomento nuovo, proposto da una moderna forma d'indeterminismo (Secretan, Renouvier e altri). Si dice: Senza la libertà non è più possibile la certezza; se tutto è predeterminato, anche le intelligenze saranno sottomesse all'universale necessità, e anche le opinioni umane saranno determinate da cause; ma allora di due opinioni contraddittorie quale la vera, quale la falsa? le due fotografie della realtà, essendo il prodotto delle medesime leggi ottiche, meritano ugual fede; dunque, lo scetticismo è l'inevitabile conseguenza del determinismo. — Si risponde: La verità è l'accordo del pensiero con la realtà, e la sua esistenza, come l'esistenza del suo contrario, l'errore, non dipende affatto dalla libertà o dalla necessità dei nostri giudizi; libere o fatali che siano, le nostre opinioni saranno vere, se in accordo con la realtà, false, se in disaccordo. Diremo anzi di più: l'intervento della libertà in fatto di verità e di fede, quando fosse possibile — si sa che non s'impone una fede che non si ha — sarebbe tutt'altro che utile, perchè, lungi dal condurre alla certezza, come si è detto, la distruggerebbe; un'opinione sarebbe tanto più incerta, quanto più dipendesse non già da ragioni estrinseche, ma dall'arbitrio di una volontà indipendente da ragioni; chi osasse dire: « questo è vero, perchè così voglio », meriterebbe di essere rinchiuso, non di essere creduto.

II. Argomenti dimostrativi di natura psicologica. — Eliminati gli argomenti senza valore, veniamo a quelli veramente dimostrativi. Sono di natura psicologica i seguenti:

a) *L'esperienza interna della libertà.* — L'esperienza interna, la quale ha certo non minori titoli dell'esterna alla nostra fede, ci attesta che in noi esiste non solo l'idea, che non sarebbe prova sufficiente, come abbiamo visto, ma altresì il sentimento della libertà; dunque, questa esiste. — Senonchè, si può conte-

stare, ed è stato contestato, che si abbia un'intima esperienza della libertà, perchè, ha detto Stuart Mill, essa significherebbe sapere, prima ancora che la scelta sia fatta, che si sarebbe potuto scegliere altrimenti, il che è impossibile; la coscienza dice ciò che avviene in noi, non ciò che avverrà; essa non è profetica, riguarda il presente, non il futuro. — Certo, rispondiamo, l'obiezione non è priva di fondamento: il possibile, il futuro, ossia ciò che ancora non esiste, non può essere oggetto di percezione; ma è pur vero che un fatto possibile può prevedersi e affermarsi come tale, quando si percepisca una realtà attuale su cui è fondata la sua possibilità. Ora, appunto questo avviene nel nostro caso; la coscienza può benissimo percepire la possibilità di diverse risoluzioni nel futuro, perchè percepisce in sé un potere reale e presente, una quantità di forza attualmente disponibile, sufficiente per fare equilibrio a tutti i motivi e per rendere possibili, quindi, le risoluzioni più opposte; allo stesso modo che un generale, avendo milizie di riserva, sente di potere, secondo la propria volontà, soccorrere o no questo o quel luogotenente in pericolo. — Ma, insiste il Mill, essere coscienti di una forza, sentire di avere un'attitudine, indipendentemente da ogni esercizio presente o passato di quella forza o di quest'attitudine, è un fatto unico che non ha riscontro in natura. — Sia pure, replichiamo, e che perciò? dobbiamo forse rinunciare a un fatto, soltanto perchè non ha gli stessi caratteri degli altri? e chi non sa che il campo della coscienza è ben diverso da quello della realtà esterna, e che in essa avvengono fenomeni che invano cercheremmo fuori di noi? uno di questi è appunto il sentimento di avere una forza, un'attività, già prima che essa dalla potenza passi all'atto; nè potremmo fare differenza tra i nostri stati attivi e i passivi, se i primi, bene osserva il Fouillée, una volta attuati, non fossero sentiti come legati alla forza da cui emanano; solamente così acquistiamo quell'idea di causa e di efficienza, che poi trasferiamo per analogia nel mondo fisico, dove non è mai possibile scoprirla e percepirla con i soli sensi.

b) *L'universale fede nella libertà.* — Tutti gli uomini credono nella propria libertà e si attribuiscono, se a torto o a ragione non importa, il potere di scegliere, a parità di antecedenti, tra più risoluzioni: il senso comune non è stato mai determinista. Certo, non è lecito concludere direttamente da tale osser-

vazione alla realtà della libertà morale, perchè spesso, pur troppo, il senso comune non è che la comune ignoranza o l'illusione comune; ma, illusione o verità che sia, questa universale fede nella propria libertà è un fatto, e, in quanto tale, bisogna pur renderne ragione; donde proviene essa? il filosofo non è tenuto ad accettare tutto ciò che è universalmente creduto, ma le credenze che rigetta deve a ogni modo spiegarle; ora, come si spiega dai deterministi il sentimento universale e indistruttibile della libertà? — Esiste una risposta ingegnosa nella storia della filosofia, ed è quella data dall'Hobbes, dallo Spinoza, dal Bayle, e spesso ripetuta da altri dopo di loro, ma, diciamolo subito, essa è contraria ai fatti. Si è detto: il preteso sentimento della libertà non è che un'illusione derivante dall'ignoranza delle cause che ci fanno agire; una trottola lanciata da un fanciullo, dice l'Hobbes, una banderuola mossa dal vento, o un ago calamitato diretto dalla forza magnetica verso il nord, aggiunge il Bayle, se, dopo già ricevuta l'azione della causa motrice, acquistassero a un tratto coscienza del proprio movimento, ne attribuirebbero a sè stessi l'iniziativa e lo riterrebbero prodotto direttamente dalla loro volontà. — Ora, a parte le critiche accessorie che potrebbero farsi a queste inesatte analogie — inesatte, perchè negli esempi addotti si ha il grave torto di parlare della coscienza come di un epifenomeno posteriore all'atto volontario — noi osserviamo soltanto che una simile spiegazione del sentimento della libertà importa, come conseguenza, che tale sentimento sia in *ragione inversa* della conoscenza che abbiamo dei motivi determinanti le nostre risoluzioni, quando invece l'esperienza più volgare mostra che esso è in *ragione diretta* di quella conoscenza. Infatti, il sentimento della libertà manca appunto ogni volta che, spinti a operare da qualche impulso incosciente, non sappiamo render conto della nostra azione e adduciamo, quindi, come causa un capriccio, un istinto cieco, una forza misteriosa e irresistibile; insomma, l'ignoranza dei motivi ci serve di giustificazione per declinare la responsabilità dei nostri atti, e in tal caso, ben lungi dal credere alla nostra libertà, appena crediamo alla nostra causalità. Al contrario, quando abbiamo lungamente riflettuto o deliberato prima di risolverci, quando possiamo fornire le ragioni della nostra titubanza in principio e quelle della nostra decisione in fine, quando sappiamo render conto a noi e agli altri dei più reconditi motivi che hanno determinato questa decisione, non è

appunto allora, e soprattutto allora, che si desta, si vivifica, si esalta il sentimento della libertà? La spiegazione proposta dal determinismo è, dunque, contraria ai fatti, e, sino a che non se ne trovi una migliore, si ha il diritto di ritenere che la fede nella libertà interna deriva direttamente dalla coscienza di una forza sufficiente per fare equilibrio ai varî motivi. Qui appunto vengono a infrangersi tutti gli argomenti deterministi: un pregiudizio non resiste indefinitamente di fronte a buone ragioni; a lungo andare un'illusione si dissipa, un errore si corregge; se, dunque, gli uomini non hanno potuto mai ricredersi dalla loro fede nella libertà morale, vuol dire che essi ne hanno un'esperienza certa, assai più forte di qualsiasi ragionamento

III. Argomenti dimostrativi di natura morale. — La libertà morale è non solo *possibile*, ma anche *reale*; ora si domanda: è anche *necessaria*? Si comprende che si tratta qui di una necessità d'interesse morale, e perciò di carattere morale dovranno essere le prove addotte in suo favore. Esse sono:

a) *Il concetto del dovere.* — Tra le idee fondamentali della coscienza morale troviamo quella del dovere, ossia una linea di condotta la quale ci appare non soltanto come un ideale platonico da semplicemente desiderarsi, ma come un modello da imitarsi, come un fine da perseguirsi, insomma come qualcosa di obbligatorio per la nostra attività; ora, come può il determinista far posto nel suo sistema all'idea del dovere? Poichè il dovere non è, com'egli sostiene, di natura *coattiva*, sì da essere *sopportato* nostro malgrado, ma di natura *obbligatoria*, sì da essere spontaneamente *accettato* dalla volontà a cui è imposto e che lo riconosce come tale anche quando lo trasgredisce; il che non avviene di tanti altri precetti a lei estranei, che essa non accetta e da cui non si sente punto obbligata. Accettare il dovere come una legge categorica, assolutamente obbligatoria, tale cioè da sussistere universalmente, quali che siano le circostanze e gl'interessi in conflitto con essa, significa riconoscere a noi stessi la facoltà di adempiere questa legge in ogni circostanza, contro ogni interesse, significa, in altri termini, essere liberi.

b) *Il concetto del bene morale.* — Strettamente connesso col concetto del dovere è, come pure vedemmo, il concetto del bene morale, di quel bene che attribuiamo non alla fatalità delle cose, ma alla volontà delle persone. Un tale concetto, che anch'esso

esiste in ogni coscienza, in nessun modo si concilia con la tesi deterministica; il determinista potrà parlare di beni naturali, non di un bene morale, potrà distribuire gli esseri della natura e gli atti dell'uomo secondo il loro grado di perfezione e di eccellenza rispetto a un bene preso come termine di confronto — cominciare, per es., dal minerale inerte per salire progressivamente alla pianta che vive, all'animale che vive e sente, all'uomo che vive, sente e pensa, e nell'uomo stesso distinguere più stadi di sviluppo, passando dal sentimento all'intelligenza, dall'intelligenza alla volontà —, ma questi beni differiranno di grado, non di natura, saranno tutti beni naturali: beni naturali lo splendore del diamante, la bellezza del fiore, la forza dell'animale, la grandezza dell'ingegno; beni naturali altresì la carità, il coraggio, la giustizia, il sacrificio. È vero che questi ultimi non si acquistano senza sforzo di volontà, ma come questo sforzo, secondo il determinismo, non è che la conseguenza necessaria della nostra struttura organica e dell'ambiente, così anch'essi rientrano nella classe dei beni naturali. Dunque, nessun posto in questo sistema per il bene morale propriamente detto, per un bene, cioè, di cui noi saremmo autori e creatori, e di cui avremmo in qualche misura la responsabilità e il merito; l'espressione brutale del Taine: « la virtù e il vizio sono prodotti naturali come lo zucchero e l'alcool » non è che una logica conseguenza del sistema deterministico; solamente chi ammetta la libertà morale ha diritto di parlare della virtù come di un bene di natura diversa dagli altri e di ripetere col Kant: « fra tutte le cose del mondo una soltanto può dirsi buona senza restrizione alcuna, ed è una buona volontà ».

c) *Il concetto della pena.* — Senza la libertà non più merito nè demerito; ma senza merito nè demerito come premiare e punire? Negare la libertà significa togliere ogni fondamento alla sanzione morale, così alla pena interiore come alla pena sociale: alla pena interiore, perchè non si comprende il rimorso per un'azione di cui ci riteniamo esecutori passivi, non autori, e l'azione stessa potrà dirsi nociva, non malvagia; alla pena sociale, perchè con qual diritto la società può infliggere una punizione a chi non è libero e perciò nemmeno responsabile?

I deterministi, a dir vero, han cercato di mantenere altrimenti alla società il diritto di punire, dicendo: La necessità della propria difesa, ecco in fondo la vera ragione che la società ha per eser-

citare quel diritto; essa può servirsi della pena: a) sia come mezzo di *correzione* rispetto al colpevole, b) sia come mezzo d'*intimidazione* rispetto a chi fosse tentato d'imitare il colpevole. — Ma che valore ha un simile argomento? la necessità della difesa, supposto l'uomo non libero, potrà rendere la pena *utile*, non *giusta*; le pene in tal caso non sono gastighi ma colpi, perchè nell'idea del gastigo si trova implicita, prima di ogni interesse sociale, l'idea di una soddisfazione alla giustizia; « la pena, dice il Kant, deve giustificarsi per intero, *indipendentemente dalle sue conseguenze*, con considerazioni tratte dalla condotta di chi la sopporta ». Ora, nulla di tutto questo è possibile, una volta soppressa la libertà; che avviene allora? spinto dalla fatalità, un uomo commette un assassinio; ebbene, spinta dalla medesima fatalità, la società lo arresta, lo uccide o lo gitta in fondo a un carcere; ma se quest'uomo avesse avuto più forza, la sua resistenza alla società sarebbe stata legittima, perchè il medesimo diritto che ha armato la società contro di lui, ossia la necessità della difesa, avrebbe giustificato appieno la sua ribellione; l'unico suo torto è di essere più debole, di trovarsi solo contro tutti! Si applaudisca pure, per seguire la moda introdotta da certi penalisti contemporanei, una siffatta dottrina; ma non si neghi che essa ripugna alla nostra coscienza: quelli stessi che la predicano, nella pratica non vi si conformano. Eppure, per il determinismo la pena si giustifica così: chi ha più forza ha più ragione; ai rapporti di giustizia tra agenti morali esso sostituisce un brutale conflitto di forze fatali, di cui la maggiore schiaccia a buon diritto la minore. Chi ammette, invece, che la società punendo fa opera di giustizia, ed esige col Kant che il colpevole, anzichè ribellarsi alla pena inflittagli, riconosca di averla meritata, non può a meno di presupporre l'esistenza della libertà.

IV. — **Gradi e limiti della libertà.** — Dimostrata l'esistenza della libertà morale, vediamone lo sviluppo; dalla libertà nel suo essere, in *esse*, direbbero gli scolastici, passiamo alla libertà nel suo divenire, in *fieri*. Si domanda: la libertà è suscettiva di gradi, o rimane sempre la stessa? Si risponde: presa in sè, è invariabile, ma, considerata nelle condizioni del suo esercizio, è suscettiva di gradi. Presa in sè, infatti, staccata con uno sforzo di astrazione dall'atmosfera psichica da cui è come avvolta, la libertà, essendo il potere di fare e non fare una data azione, consiste in un *quid* semplice, indivisibile, assoluto, a cui nulla si potrebbe togliere senza sopprimerlo tutto, e nulla aggiungere che già non abbia. Considerata, invece, nelle condizioni del suo esercizio, messa in rapporto col resto della natura psichica dell'individuo agente, bisogna riconoscere che essa, sempre identica nella propria essenza, si trova ora sciolta ed emancipata, ora imprigionata e oppressa, e che, sempre indefettibile nel centro del nostro essere, sente la sfera della propria azione ora allargarsi e ora restringersi; anzi, vi sono casi in cui, pur avendo

il potere di scegliere, le manca affatto il modo di esercitarlo; per es., tanto l'uomo colto quanto l'ignorante hanno il potere di scegliere tra diversi modi di guadagnare la vita; ma, se per il primo questi modi sono assai numerosi, per il secondo si riducono a pochi o a uno solo. — Alla stessa maniera la libertà può essere impedita da due cause opposte: l'estremo vizio e l'estrema virtù. Che cosa deriva, infatti, da un'inveterata abitudine al male e da una costante perseveranza nel bene? Nel primo caso, stanca di disprezzi e di oltraggi, la coscienza finisce col tacere, il rimorso, come ogni dolore prolungato, perde il suo pungolo, l'ideale etico si oscura e sparisce, e tra i motivi dell'azione non entra più il dovere; la libertà, scintilla inestinguibile, vive sì, ma inattiva come la vista, quando una densa cataratta interceda i raggi che prima giungevano al fondo dell'occhio. Nel secondo caso, la natura dell'agente si eleva e si purifica, le passioni e gli istinti brutali, contrariati e inappagati, periscono per mancanza di alimento, e persino l'idea di un'azione immorale non trova più posto in uno spirito, dove ormai tutto tende al bene, e dove l'oggetto del volere, ridotto all'unicità per mancanza di rivali, esclude ogni lotta e quindi ogni scelta; la libertà, insomma, svanisce nella perfezione e nella santità. Se così è, la libertà morale si muove tra due limiti, al di là dei quali non può più esercitarsi, perchè da una parte l'abitudine al male la priva della possibilità del bene, e dall'altra l'abitudine al bene la sottrae alla possibilità del male; non occorre aggiungere che la natura umana non tocca né l'uno né l'altro estremo; non c'è, infatti, uomo così nobile e perfetto che non possa incorrere in qualche fallo, come non c'è uomo così depravato e corrotto in cui non possa rilucere qualche barlume di virtù.

V. — **Teoria del Kant sulla libertà.** — Prima di chiudere questa nostra trattazione intorno al problema della libertà, ricordiamo, almeno sommariamente, l'originale e importante soluzione proposta dal Kant, il gran filosofo che più d'ogni altro s'internò in quel che Ochino — teologo del XVI secolo — aveva chiamato il *labirinto del libero arbitrio*, e che più d'ogni altro fece sforzi immani per uscirne.

Il Kant da una parte è determinista nel senso più rigoroso della parola, e in nome del principio di causalità afferma il concatenamento ininterrotto di tutti i fenomeni, essendo per lui

la continuità e l'unità della natura condizione necessaria dell'unità del pensiero; ma d'altra parte è il più grande e sincero sostenitore della libertà, da lui affermata in nome dell'obbligazione morale, poichè il dovere implica il potere. Come fa egli a conciliare due tesi così opposte? — Mediante la sua dottrina della conoscenza. — Si sa che il Kant distingue due mondi: *a) il mondo dei fenomeni*, ossia delle apparenze sensibili, oggetto della scienza e a noi accessibile; *b) il mondo dei noumeni*, ossia delle realtà intelligibili, oggetto della metafisica e a noi inaccessibile. La grande differenza tra i due mondi è data dalle intuizioni di spazio e tempo, le quali entrano nel fenomenico e non entrano nel noumenico; di modo che il mondo sensibile può dirsi l'apparenza che il mondo intelligibile assume, quando si proietta e rifrange, a guisa di raggio attraverso un prisma, nello spazio e nel tempo. Applicando questa differenza all'uomo in particolare, si avrà: *a) l'uomo-noumeno*, fuori dello spazio e del tempo, quindi eterno, che non cade sotto l'esperienza, ma che tuttavia possiede la vera realtà, la realtà assoluta; *b) l'uomo-fenomeno*, il quale esiste nello spazio e nel tempo e la cui vita, intessuta di fatti coesistenti e successivi, non è che l'immagine della sua vita eterna e immutabile, rifratta attraverso il tempo e lo spazio. Orbene, come vi sono due specie di mondi e due specie di uomini, così vi sono anche due specie di causalità: *a) la causalità fenomenica* o empirica, che si attua nel tempo, *b) la causalità noumenica* o intelligibile, che si attua fuori del tempo; la prima fa tutt'uno col determinismo, perchè nel tempo gli avvenimenti sono successivi e gli antecedenti determinano i conseguenti, ma la seconda fa tutt'uno con la libertà, perchè, essendo fuori del tempo, esclude la successione di conseguenti determinati da antecedenti. Ecco, dunque, risolta l'antinomia: il determinismo e la libertà sono veri entrambi, ma per due mondi diversi, l'una per il mondo sensibile, per l'uomo-fenomeno, l'altra per il mondo intelligibile, per l'uomo-noumeno. Nel mondo trascendentale dell'assoluto la nostra volontà pronunzia un *fiat* eterno e, in quanto tale, libero; questo *fiat* ci fa essere ciò che siamo, costituisce la nostra essenza, il nostro *carattere intelligibile*, il quale si rivela poi nel nostro *carattere empirico* e dà l'impronta a tutte le azioni della vita fenomenica.

Un paragone sensibile gioverà a chiarir meglio quanto precede. Suppongasì un uomo che si miri in uno specchio: l'uomo, ecco il

noumeno; la sua immagine nello specchio, ecco il fenomeno. Suppongasì ora uno specchio, concavo o convesso, che per leggi fisiche modifichi in cento maniere diverse l'immagine riflessa; questa, sebbene sempre fedele, in qualche misura, all'oggetto rispecchiato, perchè nessun lineamento può trovarsi in essa, che non abbia la sua ragion d'essere nel modello di cui è la copia, apparirà contraffatta; e nondimeno le leggi fisiche, secondo cui l'immagine si produce e si modifica, non mutano punto la natura dell'oggetto quale è fuori dello specchio; in altri termini, le leggi del fenomeno non riguardano punto il noumeno. Orbene, l'uomo ha uno specchio interiore che si chiama la coscienza e nel quale vede la propria immagine sì, ma modificata da quella, delle due condizioni della nostra sensibilità, che si chiama il tempo; egli, infatti, non può rappresentarsi sè stesso se non nel tempo, come non può rappresentarsi le altre cose se non nello spazio, e il veder sè e le proprie azioni nel tempo gli dà tutta l'illusione di essere sottoposto alla legge del determinismo o della causalità universale, quando invece questa legge riguarda soltanto l'apparire dell'essere, non l'essere stesso.

Ricorriamo a un altro paragone. Sia un grido emesso in una volta sonora e ripercosso da tutti gli echi della volta; il grido è stato un solo e nondimeno lo si ode ripetersi cento volte; come? per le leggi della riflessione fisica. Si possono misurare con precisione matematica tutti i momenti del fenomeno, ma queste misure non si applicano che al suono manifestato, non al suono prodotto; quest'ultimo, dunque, può considerarsi come fatale nella sua manifestazione, ma come libero nella sua origine; il moralista potrà dargli un valore morale, secondo che esso esprime una preghiera, un'ingiuria, un allarme, mentre il fisico non vedrà in esso che un fenomeno governato da leggi meccaniche. Orbene, alla stessa maniera si comprende come una medesima azione possa essere a un tempo libera e fatale: posto *liberamente* il nostro carattere, e date le circostanze esterne che gli servono di occasione per agire e manifestarsi, tutte le nostre azioni risultano *necessariamente* da quei due fattori, nè potrebbero mutare se non col mutare di uno di essi o di entrambi.

« Per ben comprendere la dottrina kantiana, scrive lo Schopenhauer, giova ricordare la nota massima scolastica: *operari sequitur esse*, che val quanto dire: ciascuna cosa *agisce* secondo quello che è, e con i suoi atti rivela la propria essenza. Su questo punto l'uomo non fa eccezione al resto della natura; anch'egli ha il suo carattere immutabile, proprio all'individuo e diverso da qualsivoglia altro individuo; questo carattere è empirico e fenomenico in quanto si rivela a noi, intelligibile e noumenico in quanto esiste in sè; tutte le azioni particolari sono determinate da motivi, nè potrebbero avvenire in nessun modo diversamente da quello che esige il carattere immutabile dell'agente: quale tu sei, tali saranno i tuoi atti. Dato un individuo e un caso determinato, non c'è che una sola azione possibile per lui: *operari sequitur esse*; ma, se l'*operari* dell'individuo vien determinato necessariamente all'esterno dalle circostanze, all'interno dal suo carattere, nell'*esse* si ritrova tutta quanta la sua libertà, poichè ogni suo merito e demerito sta appunto nell'essere quel che è; lo prova il fatto, notato dallo stesso Kant, che le nature malvagie, anche nei bambini, cospirano orrore e non pietà, e l'altro fatto che i tribunali giudicano tanto più severamente i delinquenti, quanto più innata appare la

loro malvagità. La teoria kantiana ci libera così dall'errore capitale di attribuire, come generalmente si fa, la necessità all'*essere* e la libertà all'*operari*; invece, la responsabilità morale si deve far risalire da ciò che facciamo a ciò che siamo, poichè i nostri atti sarebbero stati diversi, se diversi fossimo stati noi stessi; nell'*essere*, dunque, non nel *fare*, sta il punto sensibile al pungolo doloroso del rimorso della coscienza ».

VI. — **Critica della teoria kantiana e conclusione.** — Con la precedente teoria il Kant ha inteso soddisfare a un tempo le esigenze della ragione pura e quelle della ragione pratica, salvaguardare a un tempo i diritti della scienza, che richiede un determinismo universale, e quelli della morale, che reclama una libertà individuale. È egli veramente riuscito nel suo intento? Ne dubitiamo; ecco, infatti, le critiche che possono rivolgersi alla sua dottrina:

1) Con essa non è più possibile distinguere nella vita umana gli atti liberi dai non liberi: gli atti involontari, compiuti nel sonno, nell'ubriachezza, nella follia, nel delirio, e quelli volontari, usciti dalla più matura riflessione, dovranno ritenersi da una parte tutti ugualmente liberi, in quanto che, presi in blocco, esprimono tutti l'atto extra-temporale della libertà noumenica, e dall'altra tutti ugualmente non liberi, in quanto che, presi gli uni in rapporto agli altri, sono tutti determinati dai rispettivi antecedenti nel tempo. Ora, chi non vede che in tal modo si va contro la coscienza, la quale ci fa responsabili di certi atti e irresponsabili di certi altri?

2) Secondo la dottrina kantiana, la vita fenomenica di ciascun individuo ha un principio nel tempo; ora, se questa vita, la quale nel suo insieme esprime l'atto extra-temporale della libertà noumenica, poteva essere diversa da quel che è, vuol dire che essa costituisce un insieme di fenomeni non determinati da fenomeni anteriori nell'ordine della natura; ma allora ogni vita individuale, dipendendo dalla libertà noumenica, ha un cominciamento assoluto in natura, ogni individuo è un mondo in un altro mondo, l'unità dell'universo non esiste più, e il determinismo è violato, se non nei singoli atti, certo nella totalità degli atti di ciascun individuo.

3) C'è di più: il filosofo tedesco ha il grave torto di ritenere che basti sottrarre la causalità alla legge del tempo per ottenere la libertà; il che è falso, poichè, se l'atto extra-temporale è ragionevole — e tale dev'essere se proviene da una volontà —,

se esso ha le sue ragioni, i suoi motivi, che importa se queste ragioni o motivi siano anteriori all'atto nel tempo, ovvero coeterni con l'atto stesso? la determinazione esisterà ugualmente, anche soppressa la successione nel tempo; soltanto che, invece di essere *cronologica*, sarà una determinazione *logica* o *metafisica*; per es., la determinazione delle proprietà del triangolo da parte dell'essenza del triangolo, la determinazione delle conseguenze da parte dei principî non sono punto cronologiche: sono perciò meno necessarie? anche in Dio la volontà è coeterna con la ragione che l'illumina: è per questo meno determinata da essa ragione? Il determinismo portato fuori del tempo non diventa affatto indeterminismo, la causalità sottratta al tempo non si trasforma punto in libertà.

4) Infine, se il Kant ha creduto con la sua teoria rendere possibile la morale, sembra riuscito invece al risultato opposto; la morale si può dire radicalmente soppressa per una dottrina, la quale considera la nostra vita come l'espressione fenomenica, « irrevocabilmente » buona o cattiva, dell' « atto radicale », buono o cattivo, compintosi nel mondo noumenico; il Kant non può ammettere nè la decadenza nè il progresso morale nel corso della vita; e allora a qual fine lo sforzo e la lotta, a qual fine i consigli e gl'imperativi dei moralisti per gl'infelici venuti nel mondo fenomenico col peccato originale nella loro essenza?

Concludendo, ci sembra che, intesa alla nostra maniera, ossia come « facoltà di agire secondo concetti », la libertà non debba punto cercarsi in un mondo trascendentale a noi inaccessibile; di essa abbiamo bisogno nel nostro mondo reale, e quivi realmente esiste nel potere che tutti abbiamo di emanciparci dalla sensibilità, seguendo il lume della ragione.

RIASSUNTO.

I. — Argomenti non dimostrativi in favore della libertà sono: *a)* l'idea di libertà: — Si dice: donde ci verrebbe, se la libertà non esistesse? — Si risponde: può ottenersi per via di astrazione —; *b)* l'uso dei consigli e dei contratti: — Si dice: a che servirebbero questi, se tutto è predetermi-

nato? — Si risponde: rientrano anch'essi nella catena fatale dei fatti —; c) la scommessa: — Si dice: perchè non si fa su atti volontari, se questi non sono liberi? — Si risponde: perchè essa stessa determinerebbe questi atti volontari —; d) le condizioni della certezza: — Si dice: come scegliere tra il vero e il falso senza la libertà? — Si risponde: il vero s'impone, non si lascia scegliere.

II. — Gli argomenti dimostrativi di natura psicologica servono a provare la realtà della libertà morale. Essi sono: a) l'esperienza interna della libertà, ossia il sentimento — non più l'idea — di una forza capace di determinarsi in una direzione o nell'altra; b) l'universale fede nella libertà, la quale non è affatto un'illusione dovuta a ignoranza delle cause che ci fanno agire, perchè è in ragione diretta, non in ragione inversa, della conoscenza di quelle cause.

III. — Gli argomenti dimostrativi di natura morale servono a provare la necessità della libertà morale. Essi sono: a) il concetto del dovere, il quale, per la sua natura obbligatoria e non coattiva, implica una possibilità di eseguirlo o trasgredirlo; b) il concetto del bene morale, il quale, ben diverso dai beni naturali prodotti da forze incoscienti e fatali, suppone un autore cosciente e libero; c) il concetto della pena, la quale diverrebbe un'enorme ingiustizia, quando, anzichè riparazione del diritto offeso, non fosse che un'arma in mano del più forte contro il più debole.

IV. — La libertà morale nella sua essenza è invariabile, ma nelle condizioni del suo esercizio è suscettiva di gradi. Essa si muove tra due limiti, al di là dei quali non può più esercitarsi, e cioè l'estremo vizio, che la priva della possibilità del bene, e l'estrema virtù, che la sottrae alla possibilità del male; la natura umana non tocca mai questi limiti.

V. — Merita di essere ricordata l'originale soluzione data dal Kant al problema della libertà morale. Per il filosofo tedesco il determinismo e la libertà sono veri en-

trambi, ma per due mondi diversi: l'uno per il mondo fenomenico, l'altra per il mondo noumenico; nel mondo trascendentale dell'assoluto la volontà pronunzia un *fiat* eterno, che costituisce il nostro essere fondamentale e intelligibile, da cui tutte le azioni del nostro divenire individuale ed empirico ricevono l'impronta; posto liberamente il fondo del nostro essere, gli atti del nostro divenire debbono seguire necessariamente; *operari sequitur esse*, dicevano gli scolastici, e lo Schopenhauer, accettando quest'aforisma, ripone anch'egli la libertà non nell'operare ma nell'essere.

VI. — Per quanto ingegnosa, la soluzione del Kant va soggetta a critiche: *a*) essa rende impossibile distinguere nella vita individuale gli atti liberi dai non liberi; *b*) si contraddice, sottoponendo e sottraendo a un tempo l'universo al determinismo, secondo che in ciascun individuo considera i singoli atti ovvero la totalità degli atti; *c*) ritiene a torto che basti sottrarre la causalità alla legge del tempo per trasformarla in libertà; *d*) non riesce nell'intento di salvare la morale, perchè finisce col renderla impossibile, relegando la libertà in un mondo diverso dal nostro e a noi inaccessibile.

VI.

LEGGE MORALE E FINE SUPREMO.

I. L'attività e l'ordine nell'universo e la legge morale. — II. Dottrina kantiana sulla legge morale e relativa critica. — III. Caratteri della legge morale. — IV. Origine metempirica della legge morale. — V. La legge morale in rapporto ai motivi e ai fini dell'attività umana. — VI. Dottrina del La Rochefoucauld sui motivi dell'operare umano e sua critica. — VII. Il fine supremo della vita e classificazione delle dottrine morali rispetto a esso.

I. — L'attività e l'ordine nell'universo e la legge morale.

— Tutti i giudizi della coscienza morale, e i sentimenti che li accompagnano, implicano l'affermazione più o meno esplicita di una legge a cui sottostanno le nostre azioni libere, di un compito imposto alla volontà, di un fine assegnato alla vita; nessuno di essi sarebbe intelligibile senza questa idea, e tutti si spiegano con essa. Che cosa s'intende per legge morale?

Ogni essere in natura è dotato di attività, a cominciare dalla pietra che oppone resistenza ai colpi del martello e dalla pianta che fora il suolo per uscire alla luce, sino all'animale che sente e si muove e all'uomo che intesse la sua vita di atti volontari; orbene, ogni essere in natura, che val quanto dire ogni forza, si svolge e si conduce secondo un certo ordine, conformemente a certe leggi. Quest'ordine e queste leggi si rivelano già nella materia inanimata, dai cui movimenti nasce l'armonia del mondo fisico, riguardata sia nelle periodiche rivoluzioni degli astri, sia nelle forme geometriche dei cristalli, sia nelle ritmiche ondulazioni del suono e della luce; più evidenti ancora sono nel mondo della vita, dove ogni pianta ha una fisionomia propria e sembra tutta intenta ad attuare un determinato tipo, e dove albeggia già un'attività spontanea, sebbene ancora incosciente e fatale, indirizzata a certi fini; nel mondo della sensibilità, poi, l'animale, dotato com'è di

energia più ricca e capace di effetti più svariati, esplica in modo ordinato e conforme a leggi un'attività più alta, che è non solo spontanea, ma altresì cosciente, quantunque l'istinto vi conservi ancora qualcosa del puro meccanismo; insomma, le leggi, come dice il Montesquieu (1689-1755), essendo rapporti necessari derivanti dalla natura delle cose, esistono necessariamente da per tutto, nella divinità come nella materia, negli esseri a noi superiori come negli esseri a noi inferiori; perchè, dunque, l'uomo dovrebbe fare eccezione a una regola così universale? al contrario, egli è sottoposto non solo alle leggi fisiche del mondo minerale in quanto materia bruta, alle leggi fisiologiche del mondo vegetale in quanto materia vivente, alle leggi psichiche del mondo animale in quanto materia cosciente, ma anche a una legge tutta speciale e di ben altra natura in quanto spirito ragionevole e libero. Questa appunto è la legge morale, da cui l'attività nostra si sente obbligata, e da cui nasce il dovere.

II. — Dottrina kantiana sulla legge morale e relativa critica. — A prima vista parrebbe assai importante sapere subito quale sia il principio della legge morale, quale la ragione che la giustifica; invece, molti moralisti, e sopra tutti il Kant, hanno ritenuto che non occorra risalire al di là di essa, essendo essa un principio, non una conseguenza; secondo il gran filosofo tedesco, la legge morale è un imperativo categorico come questo: « sii buono », e non ipotetico come quest'altro: « sii buono, se vuoi esser felice », un imperativo, cioè, che si esprime in forma incondizionata, non in forma condizionata, un imperativo che non ha bisogno nè di commentari, nè di considerandi, ma che ha in sé la sua ragione; chi tentasse giustificarlo altrimenti, mostrerebbe di avere agito per un motivo diverso dalla legge del dovere, e allora questa, essendo subordinata a quel motivo, perderebbe la propria autonomia, non sarebbe più fine a sé stessa. Sta il fatto, invece, che la legge morale non trae il suo principio da un bene superiore, ma condiziona il bene stesso come un suo risultato; un atto non è obbligatorio perchè buono, ma è buono perchè obbligatorio, e un uomo invitato a dire il perchè di un suo atto virtuoso non deve dare altra risposta che questa: « perchè tale era il mio dovere », e a chi insistesse sul perchè di questo dovere, egli non avrebbe più nulla da aggiungere. In conclusione, il Kant non giustifica l'obbligazione se non con l'obbligazione stessa.

Critica: Bisogna bene riconoscere la bellezza di una dottrina che delinea così nettamente i confini dell'etica di fronte a tutte le altre scienze, e che fonda ogni nostro dovere sopra l'idea di un comando supremo, assoluto, derivante tutta la sua forza da sè stesso; « il dovere per il dovere = *die Pflicht für die Pflicht* » è innegabilmente la formula più nobile, più elevata che sia mai uscita dalla speculazione filosofica, e il Kant ha il gran merito di esserne l'autore. Chi allevia le miserie altrui per procacciarsi onore e lode, chi rispetta le leggi per timore del codice penale, chi, dopo aver risoluto di suicidarsi, si trattiene da questo atto soltanto per un inatteso sopravvento dell'istinto di conservazione, non è virtuoso; non è morale l'azione compiuta per motivi estrinseci o per impulso istintivo; la legge del dovere non vuol essere eseguita per altro motivo che non sia essa stessa. Senonchè, quella formula rimane a un tempo puramente formale e ingiustificata, perchè non illumina punto nè sulla materia del dovere nè sulla fonte prima da cui questo deriva; alla domanda: « che cosa dobbiamo noi fare? » essa risponde, è vero: « il vostro dovere », ma non dice, poi, quale sia il nostro dovere e perchè tale esso sia per noi. Ora l'etica, anche intesa alla rigida maniera kantiana, non interdice punto una determinazione e una giustificazione del dovere, basate non soltanto sulla forma imperativa dell'obbligazione, secondo l'astratto « formalismo » a cui il Kant è stato condotto dalla logica del suo sistema, ma anche sulla materia imperata che con quella forma è strettamente connessa. Lo stesso filosofo tedesco, nel suo *Fondamento della metafisica dei costumi*, riconosce « qualcosa la cui esistenza ha un valore assoluto, è fine a sè stesso, serve di fondamento all'imperativo categorico », e questo qualcosa è per lui l'umanità; di qui la seconda formula kantiana: « opera in modo da trattar l'umanità, sia in te sia in altri, sempre come fine, mai come mezzo », la quale non è più soltanto formale, come la prima, ma anche materiale, poichè non soltanto prescrive, ma altresì definisce e giustifica il dovere. Diremo di più: per essa ogni imperativo categorico tacitamente si trasforma in ipotetico, poichè ha per condizione sottintesa l'eccellenza della personalità umana considerata come fine a sè stessa; « sii temperante », « non essere egoista », comanda la legge morale; ebbene, essa presuppone in questi precetti la condizione: « se vuoi agire come si conviene a un uomo », « se non vuoi essere un bruto ». Suppongasì un individuo a cui non interessi punto la

dignità umana, a cui non ripugni punto la vita dei bruti, come quel compagno di Ulisse, il quale, trasformato da Circe in porco e divenuto incapace a riconoscere il suo basso stato, se ne contenta e non sa decidersi a ritornare uomo; qual potere avrebbe più su di lui l'imperativo categorico? si può schiacciare chi non senta la propria dignità, ma non persuaderlo. La differenza tra i due imperativi stabilita dal Kant, non consiste, dunque, nell'essere l'uno incondizionato e l'altro condizionato; no, ogni imperativo deve avere una ragione e perciò una condizione; soltanto che, dove nell'imperativo ipotetico la condizione è tale che è lecito sottrarsi, nel categorico, invece, è tale che non è lecito sottrarsi; quando mi si dice: « sii economo, se vuoi esser ricco », io posso non voler esser ricco e, sopprimendo il fine, sopprimere anche il mezzo; al contrario, quando mi si dice: « sii ragionevole, se vuoi esser uomo », io non posso non voler esser uomo. Certo, la mia volontà inferiore, i miei istinti, le mie passioni, i miei capricci possono mettere in non cale questa condizione, ma la mia volontà superiore, la mia vera volontà, la mia coscienza non può in nessun modo fare altrettanto; e poichè un comando subordinato a una condizione, a cui non possiamo sottrarci senza venir meno alla nostra essenza, equivale evidentemente a un comando incondizionato, rimane sempre giusta la distinzione kantiana tra gl'imperativi ipotetici e gl'imperativi categorici; è la stessa distinzione che Aristotele faceva tra i beni relativi, che servono di mezzo per soddisfare la sensibilità, e il bene assoluto, che è fine a sè stesso, è desiderabile per sè stesso, *propter sese expetendum*, e ha per la nostra ragione un'eccellenza intrinseca, indipendente dalla sensibilità. La bella definizione, quindi, che il Kant dà del dovere, « il rispetto della legge per la legge », può essere da noi mantenuta fedelmente, a patto però d'intendere la legge morale come un imperativo accompagnato dal suo oggetto, che è poi il suo motivo, la sua ragione, la sua condizione, espressa o sottintesa che sia. Quale questo oggetto, questo motivo, questa ragione, questa condizione? La risposta non è delle più facili, e noi cercheremo trarla dall'esame dei principali sistemi morali apparsi nella storia della filosofia. Intanto, prima di lasciare il Kant per ciò che riguarda non ancora la materia ma la forma del dovere, domandiamogli i caratteri della legge morale, per i quali questa si distingue da ogni altro motivo di azione; vedremo

in seguito se si possa andare più oltre di lui a cercare un fondamento a quell'obbligazione che egli ritiene un fatto primitivo, quantunque poi in realtà, come abbiamo visto, anch'egli la derivi da qualcos'altro, e cioè dalla personalità umana riguardata come fine in sé.

III. — Caratteri della legge morale. — *a)* Il primo carattere della legge morale è l'*autorità*. Le leggi logiche e le matematiche avvincono lo spirito in modo da non permettergli di pensare fuori di esse; le leggi fisiche stabiliscono un ordine inflessibile da cui ciascun fenomeno è determinato; le leggi civili e politiche hanno per garanzia la forza pubblica e per sanzione il codice penale; in che differisce da tutte queste la legge morale? Nel fatto che essa, pur essendo dotata di forza, senza di che non sarebbe più una legge, non vincola né costringe gl'individui a lei soggetti, ma lascia integra la loro libertà; è proprio della sua essenza convincere senza forzare, ispirare rispetto senza intimorire, e in pari tempo non ridursi a un semplice consiglio o a una pura esortazione, ma obbligare; l'ordine che essa stabilisce non è fatale, necessario come quello dell'universo materiale, ma volontario, liberamente attuato da quelli che lo comprendono e vi si sottomettono: esso è un ordine che esiste solo a patto che sia voluto, altrimenti non esiste più. Così si conciliano due termini in apparenza incompatibili, come la libertà e la legge: la prima non è soppressa dalla seconda, poichè basta volere contro la legge per scuoterne il giogo; la seconda, d'altra parte, in caso d'infrazione volontaria, non è soppressa dalla prima, perchè la legge è sempre riconosciuta da colui che l'infrange, e conserva la sua autorità anche se violata, anzi, appunto perchè violata, rivelandosi ancor meglio quest'autorità nello sforzo che occorre a sfidarla e ribellarlesi.

b) Il secondo carattere è l'*universalità*. Per quel giudizio che stabilisce l'uguaglianza tra noi e i nostri simili, la legge del dovere si estende a tutte le volontà possibili, alla stessa volontà dell'Essere supremo e perfetto, il quale è il primo a osservarla nell'atto stesso che la pone e l'istituisce. Sarebbe assurda una legge che, a parità di condizioni, mutasse i suoi precetti secondo i luoghi, i tempi e gl'individui; l'imperativo etico è eterno come l'intelligenza che l'apprende, immutabile come una verità necessaria. Non ci sono diverse leggi morali, ma sol-

tanto diverse concezioni della medesima legge morale, la quale si manifesta più o meno chiaramente alle varie coscienze, secondo lo sviluppo, l'educazione, la cultura di queste; la legge morale non muta più di quanto muti il sistema solare col mutare delle ipotesi astronomiche; tutti gli uomini nel loro modo di condursi mostrano di sentirsi sotto il suo dominio, e la loro dignità si misura specialmente dal grado di elevazione e di purezza del loro ideale etico, che val quanto dire dalla conoscenza più o meno esatta che essi hanno della legge; nell'allargarsi di questa conoscenza, nell'innalzarsi e purificarsi di quell'ideale sta appunto il progresso della moralità. Non ci sono diverse leggi morali, ma soltanto diverse applicazioni della medesima legge morale, i cui precetti si determinano secondo i casi particolari, sempre però assumendo carattere universale per ciascun caso; per es., il precetto universale: « ognuno deve restituire il deposito affidatogli », intrecciandosi con l'altro, anch'esso universale: « non bisogna fornire mai i mezzi di fare il male », trova subito un'eccezione in tutti i casi in cui il deposito sia uno strumento, del quale il depositante vorrebbe servirsi per delinquere; ma l'eccezione, si badi bene, è universale quanto la regola; similmente, il precetto, valevole per tutti: « sii utile alla patria » non implica punto che debba essere adempiuto allo stesso modo da tutti; un vecchio malato servirà alla patria col consiglio, un giovane sano con le armi, l'uno conservando la propria vita, l'altro sacrificandola; ma intanto, malgrado la diversa, anzi opposta applicazione esterna, la legge del dovere mantiene la propria identità e universalità.

Il Kant, oltre all'aver messo bene in luce l'universalità della legge morale, ha scorto in questo carattere il criterio con cui riconoscere se un'azione sia o no conforme al dovere. « Opera in modo, dic'egli, che la tua condotta possa servire di norma universale »; chi, per es., o non mantiene una promessa, o viola un giuramento, o non soccorre il prossimo, o pone termine arbitrariamente ai propri giorni, non può volere che tutti facciano altrettanto, perchè allora le promesse non avrebbero più valore, non si presterebbe più fede ai giuramenti, non esisterebbe più l'aiuto reciproco nei bisogni della vita, e si darebbe a tutti il diritto di sopprimere sè stessi e disertare il proprio posto nella grande lotta per l'esistenza, senza riguardo alcuno ai doveri verso sè e verso gli altri; chi, invece, è fedele alle promesse e ai giuramenti, beneficia il prossimo, adempie con sforzo eroico sino all'ultimo il proprio dovere anzichè cadere nella viltà del suicidio, quegli può esigere che tutti, nelle medesime circostanze, facciano allo stesso modo. E in verità, il trasgressore di una legge è tanto lontano dal supporre che la sua condotta parti-

colare possa trasformarsi in norma universale, da pretendere, invece, che gli altri si comportino in modo diverso dal suo, e che solamente a lui sia lecito fare in proprio favore un'eccezione alla regola: il possessore di una ricchezza male acquistata non griderà meno forte degli altri: « al ladro! », se qualcuno vorrà rubargliela. Applicando il principio kantiano, noi spogliamo la nostra condotta di quanto vi è di individuale e di egoistico e, considerandola astrattamente con l'occhio imparziale di uno spettatore estraneo, ne scopriamo meglio il valore etico; le passioni e gl'interessi personali ci rendono cattivi giudici di noi stessi: ecco perchè giova universalleggiare i nostri atti e immaginarne le conseguenze. Del principio kantiano si fa frequente uso nell'educazione dei bambini, nei quali, più che altrove, predomina l'egoismo: quando un bambino commette una prepotenza sopra un altro, gli si fa sentire l'ingiustizia della sua azione: 1° applicandola a lui stesso e dicendogli: ti piacerebbe se altri ti battesse, ti derubasse ecc.? il che ricorda la massima evangelica: « non fare ad altri ciò che per te non vuoi »; 2° generalizzando l'azione e dicendogli: che cosa avverrebbe se tutti battessero, rubassero? il che ricorda la massima kantiana: « opera come vorresti che tutti operassero ». Le due massime, si vede, coincidono, e i bambini in genere rimangono persuasi da un ragionamento siffatto.

c) Il terzo carattere è l'*impersonalità*. Vero che l'imperativo etico non si trova fuori di colui che l'attua e che, attuandolo, lo fa suo e che, facendolo suo, rimane libero; ma vero altresì che esso non dipende punto dall'individuo, non può essere nè abolito, nè cambiato, è come una verità razionale superiore alle opinioni individuali, è insomma impersonale; quando l'affermiamo e ce l'imponiamo, sappiamo che gli altri, dotati di ragione, devono affermarlo e imporselo anch'essi.

d) Il quarto carattere, infine, è l'*indipendenza*. Non già che la legge morale sia in contraddizione con le altre leggi del mondo, e che si abbiano due ordini di fenomeni, l'uno meccanico e l'altro libero, assolutamente inconciliabili, come potrebbe sembrare a un'intelligenza limitata o superficiale; è da ritenere, invece, che, se esiste una legge universale che regga a un tempo i fatti fisici e gli atti morali e abbracci i due regni della necessità e della libertà, essa sia essenzialmente morale, e tale apparisca a un'intelligenza capace di comprenderla; altrimenti non si vedrebbe più donde la legge morale, che presiede al regno della libertà, tragga il suo primo principio. Del resto, comunque stia la cosa al di là della legge, certo è che al di qua, dalla nostra parte, essa comanda incondizionatamente, in vista di nessun altro fine che non sia sè stessa, è insomma indipendente.

IV. — **Origine metempirica della legge morale.** — Dati i precedenti caratteri, la legge morale, da Socrate detta anche legge non scritta, si distingue nettamente da tutte le altre leggi e in modo speciale da quelle scritte nei nostri codici, da cui a torto taluni vorrebbero derivarla. A torto, perchè la legge morale — con tutta la coscienza morale con cui s'identifica e di cui già affermammo l'originarietà —, ben lungi dall'essere un prodotto dell'esperienza, è di origine metempirica, ben lungi dal nascere dalle leggi positive, le contiene nel proprio seno, conferisce loro valore e autorità, e fornisce il criterio supremo per approvarle o condannarle. Infatti: *a)* le leggi positive, oltre a mutare secondo i luoghi e i tempi, oltre a mancare di un carattere assoluto, potendo essere osservate non per sé stesse, ma soltanto per le pene comminate, hanno un'estensione assai più ristretta della legge morale; quanti atti sfuggono loro completamente! quelli che si compiono nell'intimità della coscienza (cattivi pensieri, cattivi desiderî, ipocrisie ecc.), quelli che, non oltrepassando la cerchia domestica o non turbando materialmente l'ordine pubblico, si sottraggono all'azione dell'autorità civile (egoismo, ingratitudine, gola, lussuria ecc.), quelli che il legislatore umano non seppe o prevedere o qualificare o colpire (truffe ingegnose, perfidie raffinate, delitti nascosti ecc.); *b)* inoltre le leggi positive giustificano la loro esistenza, appellandosi, più o meno sinceramente, a un ideale di giustizia che si propongono attuare e che fa tutt'uno con l'ideale etico contenuto nella legge morale: guai se non esistesse nel fondo della coscienza di tutti un modello assoluto, fisso e costante di moralità e giustizia a cui riferire, come a misura comune, tutte le azioni umane! guai se le istituzioni sociali non avessero nella nostra ragione un tipo di perfezione a cui informarsi, e se bastasse la volontà singola di un despota o la volontà collettiva di un'assemblea deliberante a stabilire le norme del giusto e dell'ingiusto! il decreto di un legislatore può essere iniquo come quello a cui si rifiutò di obbedire Antigone quando dette sepoltura al fratello, per non trasgredire « la legge divina, immutabile, eterna, che comanda la virtù e proibisce la iniquità »; « se le risoluzioni di un popolo, se gli editti di un senato fossero il fondamento della morale, dice Cicerone, il furto, l'assassinio, il falso diverrebbero altrettanti atti onesti il giorno in cui il suffragio della moltitudine li approvasse »; e Victor Hugo in un magnifico scatto di eloquenza aggiunge: « la ve-

rità morale non è alla mercè di un partito più di quanto possa esserlo una verità algebrica...; non basta un colpo di maggioranza per fare che l'errore diventi verità e l'ingiustizia giustizia; non si mette ai voti la coscienza morale ».

Non si dica, poi, che le leggi civili, in quanto nate dal contratto sociale, traggono da quest'ultimo la loro forza e il loro diritto a essere osservate, perchè ciò presuppone già nei contratti il diritto naturale a essere rispettati, e un tale presupposto implica che essi siano conformi a quella giustizia primordiale che ne interdice la violazione, e appunto questa giustizia primordiale fa parte del contenuto di quella legge primitiva, conforme a natura, comune a tutti gli uomini, ragionevole, eterna, di cui la divinità, scrive Cicerone, è autrice, custode e vendicatrice, che a nessuno è dato infrangere, eludere o mutare, e che si chiama legge morale; se essa fosse opera umana, ciascuno si sentirebbe in diritto di rinnovare i contratti sociali e di sostituire nuovi decreti ai vecchi. In una commedia di Aristofane, un giovane ammaestrato dai sofisti vuol provare a suo padre di avere tutto il diritto di batterlo, malgrado il divieto delle leggi: « non era un uomo come noi, dice egli, colui che per il primo fece queste leggi? e non avrò io al pari di lui il diritto di stabilire per l'avvenire una nuova legge che permetta ai figli di battere i loro padri? guarda gli animali come si battono con i loro genitori; qual differenza tra essi e noi, tranne che essi non redigono nè leggi, nè decreti? » ma nessuno vorrà lasciarsi persuadere da un simile ragionamento; gli è che la differenza tra noi e gli animali è ben altra e più essenziale: essa consiste nella ragione di cui noi siamo dotati e per la quale concepiamo un modello di legislazione perfetta e immutabile. Per i filosofi e i giuristi che negano l'esistenza di una legge morale, anteriore e superiore alle leggi civili, valgano queste forti parole che il Montesquieu scrive nel suo *Spirito delle leggi*: « prima che fossero fatte le leggi, esisteva la possibilità dei rapporti di giustizia; dire che non si ha altro criterio del giusto o dell'ingiusto all'infuori di ciò che prescrivono le leggi positive, è come dire che, quando nessun cerchio era stato ancora tracciato, i raggi di questa figura non erano uguali ».

V. — La legge morale in rapporto ai motivi e ai fini dell'attività umana. — Se la legge morale è la legge della volontà libera, tra i nostri atti ve ne devono essere di quelli compiuti soltanto per riguardo a essa, ed essa deve rientrare tra i motivi del nostro agire come vi rientrano il piacere, l'interesse, la simpatia, con i quali si troverà ora in accordo e ora in conflitto.

Il piacere, l'interesse e la simpatia, a dir vero, quando ci precipitano all'azione senza darci tempo a pensare e riflettere, meglio si dicono impulsi, poichè agiscono come colpi improvvisi, a cui sottostiamo ciecamente e passivamente; diventano però veri motivi, quando ce li rappresentiamo, ne facciamo oggetto di riflessione, e da semplici sentimenti li trasformiamo in idee, in concetti. Si è solle-

vata la questione se un'idea pura, ridotta a semplice luce che rischiarare lo spirito senza riscaldarlo, possa essere principio di azione, se basti, in altri termini, pensare per agire; ma tale questione diventa superflua, quando si consideri che idee siffatte sono pure astrazioni e che in realtà la vita rappresentativa in noi non va mai disgiunta dalla affettiva; le rappresentazioni, infatti, che dirigono la nostra attività, e per i vantaggi che ce ne ripromettiamo attuandole, e per gli sforzi che esige la loro attuazione, portano sempre annesso qualche piacere o qualche pena, nè possono perciò apparire alla coscienza, senza destarvi in pari tempo qualche tendenza appetitiva o avversativa; onde accade che, mentre da una parte la riflessione, rappresentandosi i puri sentimenti, li trasforma da impulsi ciechi in motivi luminosi, da forze che, non viste, ci spingono, in forze che, viste, ci attraggono, la sensibilità, d'altra parte, interessandosi alle pure idee, facendone oggetto di amore o odio, secondo che vi annette promesse di piacere ovvero minacce di dolore, le trasforma da motivi in impulsi. Nell'azione volontaria, insomma, non c'è posto nè per impulsi puramente sensitivi, che ci riporterebbero al meccanismo, nè per motivi puramente intellettivi, che ci lascerebbero nell'inerzia; ogni idea, oltre che vera o falsa, chiara o oscura, è anche piacevole o penosa, conforme o contraria alle nostre inclinazioni, e sotto questo rispetto l'idea del dovere, strettamente legata alla legge morale, meno di ogni altra ci lascia indifferenti.

Per noi, dunque, da una parte la legge morale e dall'altra il piacere, l'interesse e la simpatia costituiscono tutti i motivi dell'operare umano; che cosa hanno essi di comune? È evidente, l'idea di un fine da raggiungere; e poichè nell'idea di fine è implicitamente contenuta quella di bene, non importa se immediato o mediato, se illusorio o reale, se interessato o disinteressato, così l'idea di bene può dirsi il genere entro cui quei quattro motivi rientrano come altrettante specie. Non c'è atto volontario, infatti, che non sia illuminato e stimolato da questa idea: il malato si sottopone al dolore di un'operazione chirurgica in vista di un bene, la salute; l'operaio sostiene un lavoro penoso in vista di un bene, l'agiatezza; l'assassino compie il delitto in vista di un bene, il denaro della vittima o il piacere della vendetta; il suicida si toglie la vita in vista di un bene, la fine delle sofferenze o la salvezza dell'onore, e via dicendo. Nè sempre il bene per cui si opera costituisce l'ultima meta della nostra volontà; il più delle volte, anzi, — e anche in questo senso vien detto un bene — serve di mezzo a un fine ulteriore, che a sua volta serve di mezzo a un fine ultimo, supremo, raggiunto il quale, l'attività umana, appagata, deve arrestarsi; per es., molti atti noi compiamo al fine di conservare la vita, ma la vita non è il fine ultimo della volontà; chi, senten-

dosi uomo, vorrebbe arrestarsi al semplice conseguimento della vita fisiologica e ridursi soltanto a vegetare? la vita vegetativa e la stessa vita animale sono beni preziosi solo in quanto mezzi a conseguire il fine ultimo della nostra essenza. Quale è questo fine? Qui il grave problema, intorno a cui dovrà illuminarci la rassegna storico-critica dei sistemi morali; intanto ci preme far constatare subito che, qualunque sia per essere il risultato della nostra ricerca, non si ha nessun diritto di escludere la legge morale dai motivi della nostra attività pratica, di cancellare cioè l'unico fine disinteressato, il dovere, per non lasciar posto che a tre fini più o meno egoistici come il piacere, l'interesse e la simpatia.

Che il piacere e l'interesse siano di natura egoistica non occorre dimostrarlo; inerenti, come sono, alla coscienza dell'individuo operante, e perciò incommunicabili, essi cominciano dall'*io* e nell'*io* finiscono. Resta a vedere se la simpatia non sia anch'essa della stessa natura; a noi par di sì, perchè è vero che per essa all'interesse proprio si sostituisce spesso l'interesse altrui, ma anche in tal caso si tratta di egoismo, un egoismo meno brutale, più raffinato, ma sempre egoismo. Infatti, l'uomo passionato che sotto l'impulso del sentimento agisce, sia pure deliberatamente e con piena coscienza di sè, nell'interesse altrui e a danno proprio, pur elevandosi di molto sull'egoista calcolatore che all'interesse proprio sacrifica quello degli altri, innegabilmente cede anch'egli, anzichè a ragioni morali, a un sentimento preferito, da cui si ripromette il maggior piacere possibile. Che importa se egli non ci pensa nemmeno, anzi è persuaso di sacrificarsi — e si sacrifica di fatto, poichè nessuno è così nemico di sè stesso come l'uomo dominato dalla passione — quando la sua condotta è sempre diretta a soddisfare la propria sensibilità? conviene che l'azione sentimentale si purifichi ancora di quest'ultimo residuo egoistico, perchè acquisti carattere altamente etico e possa dirsi fatta soltanto per rispetto alla legge del dovere; e bisogna riconoscere che in molti casi essa si avvicina assai a questo grado di perfezione.

Che la legge morale sia anch'essa non solamente motivo, ma motivo permanente del nostro operare, è tale un fatto che nessuno può negare senza contraddire l'esperienza; in ogni nostra azione, sia essa diretta a procurarci piacere, ovvero a servire al nostro interesse, ovvero a soddisfare la nostra simpatia, entra sempre la questione morale; c'è sempre luogo a domandare se quell'azione sia buona o cattiva. Certo, il motivo morale non sempre è posto — come si dovrebbe — esclusivamente e indipendentemente dagli altri motivi, anzi si mescola con essi, talora appena intravisto e talora nettamente percepito, talora subordinato agli altri e ta-

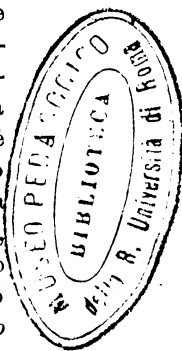
lora dominante sugli altri, talora rafforzato dall'abitudine al bene e talora indebolito dall'abitudine al male; ma è pur certo che esso non scompare mai completamente, e non c'è coscienza, anche la meno delicata, anche la più ottusa sotto il rispetto morale, in cui non si faccia sentire almeno come un debole ricordo, come una luce fioca, come un'eco lontana.

VI. — Dottrina del La Rochefoucauld sui motivi dell'operare umano e sua critica. — Se quanto precede è vero, a torto taluni hanno preteso che ogni azione umana derivi da motivi egoistici. Secondo il La Rochefoucauld (1613-1680), il quale ha fatto di questa tesi il principio delle sue *Massime*, l'egoismo è il fondo comune di tutti i nostri sentimenti, la fonte unica di tutti i nostri atti; esso si posa sugli oggetti esterni come l'ape sui fiori, per estrarne, cioè, tutto quel che gli conviene; i sentimenti più altruistici e le più belle virtù, in ultima analisi, « si perdono nell'interesse come i fiumi nel mare ».

Ecco alcune virtù definite alla maniera del La Rochefoucauld: « L'amore alla giustizia non è che il timore dell'ingiustizia. — La bontà nulla più che debolezza o impotenza. — La generosità non altro che un'ambizione mascherata, la quale, trascurando i piccoli interessi a vantaggio dei grandi, fa tutt'uno con l'usura. — La magnanimità disprezza tutto per aver tutto; essa è il buon senso dell'orgoglio e la miglior via per procurarsi il plauso degli altri. — La sincerità significa una fine dissimulazione per procacciarsi lode. — L'amicizia più disinteressata si riduce a un commercio, in cui l'egoismo si propone sempre qualcosa da guadagnare; noi ci consoliamo facilmente delle disgrazie degli amici, quando servono a mettere in vista la nostra tenerezza per essi. — La riconoscenza equivale alla buona fede dei mercanti: giova a mantenere il credito. — La pietà è un'abile previggenza dei mali possibili; i servizi resi agli altri sono l'anticipazione di servizi resi a noi stessi. — Il rimorso è non tanto un dolore per il male fatto, quanto un timore del male che può derivarcene. — L'amore alla scienza è l'interesse di apprendere ciò che ci giova, oppure l'orgoglio di sapere ciò che gli altri ignorano ». E così di seguito.

Orbene, anche supposto che l'interesse fosse l'unico fine reale del nostro operare, ciò non escluderebbe l'esistenza di un fine ideale disinteressato, il quale, assai più conforme alla natura umana, sarebbe, nella nostra ipotesi, dimenticato dall'universalità degli uomini; le stesse *Massime* sembrano presupporre un tal fine, poichè sono scritte con tale un tono amaro e sarcastico, da lasciar sentire l'indignazione dell'autore contro un ordine di fatti così contrario all'ideale. E poi, se l'egoismo,

come spesso afferma il moralista francese, fosse così visibile e facesse così spudorata mostra di sé in tutti gli atti umani, la coscienza universale dovrebbe pur accorgersene e riconoscere quindi la verità delle *Massime*; com'è, invece, che il senso comune ha sempre distinto i caratteri generosi dai caratteri egoistici, stimando gli uni, biasimando gli altri? com'è che fa uso con tanta convinzione dei vocaboli « disinteresse », « abnegazione », « virtù » ecc.? se realmente, per es., la gratitudine fosse, non già in via eccezionale, ma sempre e in tutti un sentimento ispirato da interesse e perciò simulato, non vi dovrebbero essere né benefattori che si lasciassero ingannare da essa, né beneficiati che sperassero d'ingannare con essa: al pari dei due indovini di cui parla Catone, tanto chi fa professione di gratitudine, quanto chi lo ascolta, non potrebbero guardarsi senza ridere. — Ma, oppone il La Rochefoucauld correggendosi e contraddicendosi, l'egoismo sa così bene mascherarsi e nascondersi, da diventare irricognoscibile a sé stesso; esso è insuperabile in fatto di trasformazioni, e nessuno può toccare il fondo né diradare le tenebre dei suoi abissi; nella notte oscura che lo copre, esso produce tutti gli errori in cui cadiamo riguardo ai pretesi sentimenti disinteressati dentro cui si annida; l'interesse sa abilmente camuffarsi in tutti i modi e rappresentare qualsiasi parte nella commedia della vita, anche quella del disinteresse. — Si risponde: Senza disconoscere che pur troppo nella realtà spessissimo l'interesse si ammantava sotto le apparenze della virtù — e da questo lato il La Rochefoucauld ha fedelmente ritratto la società del suo tempo — bisogna riconoscere d'altra parte, a lode del vero e a onore dell'umana specie, che accanto alle false virtù esistono anche le vere, né quelle sarebbero possibili senza queste; l'ipocrisia, l'afferma lo stesso scrittore francese, è un omaggio che il vizio rende alla virtù; né si può negare che oltre l'egoismo c'è anche l'altruismo, come lo disse il Comte, e nell'altruismo l'*io* scompare, sacrificando sé stesso e cedendo il posto all'*altri*. In quel nobile sentimento che si chiama l'amore e che consiste nell'identificazione dell'*io* nostro con l'*io* altrui, non già questo si trasforma in quello, ma quello in questo; avviene qualcosa di simile all'illusione di un sogno, in cui i personaggi creati dalla nostra fantasia e animati dalla nostra simpatia sembrano opporsi a noi come avversari, come nemici, con sentimenti e intenzioni ostili, pur facendo tutt'uno



cón noi, pur avendo sentimenti e intenzioni prestategli da noi; il che vuol dire che, incarnandosi in essi, il nostro *io* ha completamente dimenticato sè stesso. Nè è difficile constatare nella realtà questo completo oblio di sè nell'interesse di altri: ov'è il motivo interessato nella madre che passa le notti al capezzale del suo bambino colpito da una malattia contagiosa? ella non solo rischia la propria vita, ma la darebbe di tutto cuore per salvarlo; l'eroismo di un Pietro Micca che s'immola per salvare la cittadella di Torino (1706), lo slancio generoso di un D'Assas, che in Westfalia alla battaglia di Klostercamp (1760) — brillante episodio francese della guerra dei sette anni — caduto per il primo in un'imboscata, rinunzia alla vita promessagli salva dal nemico, a prezzo del silenzio e grida l'allarme ai compagni che lo seguivano, l'abnegazione dell'ingegnere Binder — per venire a fatti assai più recenti, di pochi anni or sono — che muore sommerso dalle acque irrompenti in una miniera carbonifera di Brùx in Boemia per far salire più volte l'ascensore carico di operai e salvarli dal medesimo pericolo, il sacrificio del medico Garnault che inocula a sè stesso il pus di una vacca tubercolotica per sperimentarne gli effetti a beneficio della scienza e via di seguito, si spiegano forse con moventi egoistici? e, senza essere un eroe, chi di noi, per quanto egoista, non può contare qualche azione ispirata da un motivo disinteressato e aver soddisfatto senza calcolo a un sentimento di pietà, di onestà, di giustizia? È vero che si prova una viva soddisfazione a soccorrere l'infelice che soffre, a difendere il debole contro la violenza, a combattere per la verità e la giustizia, ma questa soddisfazione, al pari di quella che la madre prova per aver salvato il figlio, non è lo scopo prefisso all'azione, ma soltanto una conseguenza che può anche mancare e alla quale non si pensa nemmeno. Anzi, non si potrebbe pensare a quella soddisfazione, senza distruggere, col carattere disinteressato dell'atto, il piacere che da quel carattere proviene; « sì, esclama Paul Janet, l'amore e il sacrificio sono una voluttà, ma a patto di amare altri, di sacrificarci per altri; se pensiamo ancora a noi stessi, la voluttà scompare, l'incanto è rotto; nelle azioni disinteressate, se non vi prefiggete il piacere, il piacere viene a offrirvisi; ma, se vi prefiggete il piacere, il piacere viene a mancarvi ». Possiamo concludere, dunque, che oltre ai motivi interessati vi sono per la nostra attività anche motivi disinteressati, il che è

di grande importanza per determinare il fine supremo della vita e la formula del dovere, traendo norma dalle principali dottrine morali apparse nella storia della filosofia.

VII. — Il fine supremo della vita e classificazione delle dottrine morali rispetto a esso. — Delle due specie di motivi che l'osservazione dei fatti ci ha portato a riconoscere per la nostra attività pratica, gli uni, gl'interessati, si riferiscono all'idea di *felicità*, ossia di un piacere, sia individuale sia collettivo, stabile e sicuro; gli altri, i disinteressati, si riferiscono all'idea di un certo ordine e di una certa perfezione, che è per noi un *dovere* attuare nella vita e nell'universo, indipendentemente dalla felicità annessavi. Tanto l'ideale della felicità quanto quello del dovere possono considerarsi, e sono stati considerati, come il fine supremo della vita; senonchè, soltanto il secondo viene inteso come il *bene* per eccellenza; di chi opera nel proprio interesse si dice che ha agito per il *suo* bene, per un bene cioè relativo; di chi opera, invece, nell'interesse della giustizia, dell'ordine, della moralità, si dice che è un uomo *dabbene*, che ha agito per il bene, per un bene cioè assoluto. Spesso il bene relativo si trova in opposizione col bene assoluto, e bisogna allora decidersi per l'uno dei due; ma il conflitto non accade sempre, e spesso il partito più conforme alla nostra dignità è anche il più conforme al nostro interesse; però è da notare che anche in questo caso la medesima azione, pur approdando contemporaneamente a entrambi i fini, ha diverso valore morale secondo che mirò all'uno piuttosto che all'altro. A ogni modo, il disaccordo tra il bene relativo e il bene assoluto, tra il piacere e il dovere, appare sempre qualcosa di anormale e provvisorio, perchè il sentimento di giustizia esige che la virtù abbia sempre in premio la felicità. Già i filosofi antichi si ponevano il problema morale sotto questa forma: « in che consiste il sommo bene? » e in generale rispondevano: « è l'accordo della virtù con la felicità »; ma gli uni dicevano: cercate la felicità, sappiate procurarvela, e sarete virtuosi; gli altri, invece: praticate la virtù, sappiate condurvi onestamente, e sarete felici. Di qui un criterio assai netto per classificare le dottrine morali nel modo che segue: A) da una parte quelle a base egoistica che ripongono il principio della legge morale nel piacere, nell'utile, e danno per fine all'attività umana il soddisfacimento della sensibilità, la felicità;

B) dall'altra quelle a base disinteressata, che ripongono il principio della legge morale nel dovere, nell'onesto, e danno per fine all'attività umana il soddisfacimento della ragione, la virtù — pur non escludendo da questa la felicità —; C) nel mezzo, quasi ponte di passaggio, quelle che predicano sì una morale nobile e disinteressata, ma conservano ancora un carattere egoistico, perchè per esse l'operare umano deve non tanto conformarsi ai precetti oggettivi della ragione universale, quanto soddisfare alle tendenze soggettive, sia pure generose, del sentimento individuale. Noi, dunque, per approdare a una formula del dovere, esamineremo queste tre specie di dottrine nell'ordine seguente: a) l'etica utilitaria (1^a specie), la quale risponde ai motivi del piacere e dell'interesse, b) l'etica sentimentale (3^a specie), la quale risponde ai motivi della simpatia, c) l'etica razionale (2^a specie), la quale risponde ai motivi della legge morale.

RIASSUNTO.

I. — Ogni essere in natura, ossia ogni forza, si svolge e si conduce secondo un certo ordine, conformemente a certe leggi; l'uomo, essendo anch'egli un'attività, non fa punto eccezione alla regola, anzi è sottoposto non solo alle leggi fisiche, fisiologiche e psichiche in quanto materia bruta, vivente e cosciente, ma anche alla legge morale o del dovere, in quanto spirito ragionevole e libero.

II. — Quale il principio della legge morale o del dovere? Il Kant risponde: la legge morale ha il suo principio in sè stessa, non in altro; l'imperativo morale è categorico, non ipotetico; il dovere per il dovere, ecco la sua formula. — Si osserva, però, che tale formula ha valore soltanto formale, e la nostra ragione non può accontentarsene, perchè non giustifica il comando, nè fa conoscere la materia del dovere. Ma lo stesso Kant nel suo precetto: « opera in modo da trattar l'umanità, sia in te sia in altri, sempre come fine, mai come mezzo » ha fornito una formula di valore anche materiale, perchè dà per contenuto e giustificazione al dovere la dignità della

persona umana; con che l'imperativo etico non cessa punto di essere categorico, incondizionato, assoluto, perchè la dignità della persona umana non è una condizione a cui possiamo sottrarci.

III. — Caratteri della legge morale sono: 1) l'autorità: la legge del dovere non costringe, ma obbliga, lascia integra la nostra libertà, ma mantiene intatta la propria forza imperativa, può essere violata, ma non disconosciuta; 2) l'universalità: i precetti morali valgono ugualmente per tutte le volontà possibili; se ammettono eccezioni, queste sono anch'esse universali; una è la legge morale, diverse sono soltanto le concezioni che di essa abbiamo e le applicazioni che di essa facciamo; secondo il Kant, giova universaleggiare le azioni individuali per poterle valutare; 3) l'impersonalità: la legge morale non dipende dalle opinioni dei singoli individui, ma è una verità superiore che s'impone ugualmente a tutti; 4) l'indipendenza: se una subordinazione esiste tra l'ordine fisico della necessità e l'ordine morale della libertà, non è di questo a quello, ma di quello a questo.

IV. — La legge morale, lungi dall'essere un prodotto dell'esperienza, ha un'origine metempirica, lungi dal nascere dalle leggi positive, contiene queste nel proprio seno; le leggi positive, infatti, oltre a essere mutevoli e più ristrette della legge morale, devono fare appello, per aver valore e autorità, all'ideale etico che di questa legge è oggetto; derivare, poi, la forza delle leggi positive da un contratto sociale significa già presupporre una legge morale che prescrive l'osservanza dei contratti.

V. — Tra i motivi del nostro operare, oltre il piacere, l'interesse e la simpatia, c'è anche la legge morale, intesa non come idea pura che lascerebbe inerti, ma come idea accompagnata da sentimenti che spingono all'azione; tutti e quattro quei motivi hanno in comune il concetto di un fine da raggiungere, di un bene da conseguire; differiscono solo in quanto il piacere, l'interesse e la stessa simpatia — malgrado ogni apparenza in contrario — sono

di natura egoistica, mentre la legge morale è di natura disinteressata.

VI. — Falsa quindi la dottrina, non sempre coerente a sè stessa, del La Rochefoucauld, che pretende ridurre all'egoismo tutta la condotta umana e spiegare con esso anche le virtù più belle e generose; nell'uomo oltre l'egoismo c'è anche l'altruismo, accanto alle virtù false esistono anche le vere, nè quelle sarebbero possibili senza queste; il piacere, poi, che accompagna l'azione disinteressata, non ne guasta la purezza, appunto perchè l'azione stessa non se l'è proposto come fine.

VII. — Vi sono, dunque, due specie di motivi, interessati gli uni, disinteressati gli altri; i primi si propongono come fine supremo il piacere, la felicità, i secondi il dovere, la virtù; il sommo bene sta nell'accordo della virtù con la felicità. Alcune dottrine, ispirandosi a un criterio puramente utilitario, fanno della virtù un mezzo alla felicità e sono interessate; altre, affidandosi agli slanci del sentimento altruistico, cercano la felicità individuale in quella universale e sono in apparenza disinteressate, in realtà egoistiche; altre, infine, conformandosi esclusivamente alle esigenze della ragione, non accettano la felicità se non come conseguenza della virtù e sono perciò veramente disinteressate. Per approdare a una formula del dovere, dunque, bisogna esaminare: 1) l'etica utilitaria, 2) l'etica sentimentale, 3) l'etica razionale.

VII.

ETICA UTILITARIA.

I Principio comune ai sistemi utilitarî e relativa critica preliminare. — II. La morale dei sofisti e dei cirenaici. — III. L'epicureismo. — IV. L'utilitarismo del Bentham. — V. L'utilitarismo di Stuart Mill. — VI. La morale del positivismo francese: Comte e Littré. — VII. Il valore morale dell'etica utilitaria e il diritto alla felicità.

I. — Principio comune ai sistemi utilitarî e relativa critica preliminare. — Il piacere, ecco il fine supremo della vita; la ricerca del piacere, ecco il contenuto della legge morale per tutti i sistemi utilitarî, i quali possono dirsi perciò (dal greco ἡδονή = piacere) tutti più o meno *edonisti*. È vero che la più parte di essi alla parola « piacere », che ha contro di sè il vecchio pregiudizio — com'essi dicono — della coscienza morale, sostituisce le parole « interesse », « utile », « felicità », ma il significato rimane lo stesso; che altro è l'interesse, se non un benessere, e quindi un piacere, previsto, atteso, calcolato e spesso guadagnato a costo di provvisori dolori? e che altro è l'utile, se non tutto ciò che giova al nostro interesse, tutto ciò che serve a soddisfare un bisogno e quindi a sopprimere un dolore, a creare un piacere? e che altro la felicità, se non lo stato psichico di un essere che gode la gioia, il piacere di un'attività soddisfatta in tutte le sue inclinazioni? Un sol precetto, dunque, si nasconde sotto le espressioni diverse dei sistemi utilitarî: far di tutto per evitare il più possibile il dolore, far di tutto per procacciarsi il più possibile il piacere. — Non si creda, peraltro, che un tal precetto importi sempre di servire docilmente i più bassi istinti naturali e sfogare senza limiti tutte le passioni del momento; c'è, è vero, qualche dottrina che non riconosce altra regola al costume tranne quella di non averne alcuna, ma ve ne sono altre più largamente seguite, le quali, pur basandosi sulla ricerca del piacere e pur rimanendo coerenti

a sè stesse, rivaleggiano per severità con le dottrine più rigide dell'etica razionale, specialmente quando all'idea brutta del piacere vengono sostituendo a poco a poco quella dell'utile e poi quella della felicità universale, che è certo tra i più nobili fini che possa proporsi un'anima generosa. — Ma anche così nobilitato, il principio edonistico può essere accolto come principio e legge di moralità?

Critica: Per risolvere metodicamente la questione, giova esaminar brevemente:

1) se il piacere, da quel che ne dice la psicologia, possa servire *a)* di fondamento, *b)* di guida e *c)* di misura alla nostra attività pratica;

2) se il principio del piacere renda conto dei fatti della coscienza morale;

3) se la ricerca del piacere abbia i caratteri di un fine *a)* umano, *b)* universale, *c)* raggiungibile, *d)* obbligatorio, come il dovere;

4) se i sistemi basati sul piacere siano solidi e resistenti a una critica fatta in nome dell'esperienza e della ragione.

1) Quanto al primo punto, se cioè il piacere possa servire *a)* di fondamento, *b)* di guida e *c)* di misura alla nostra attività pratica, lo studio psicologico della sensibilità mostra che:

a) il piacere e il dolore per sè stessi non sono veri atti, ma soltanto il tono o il colorito dell'attività, la quale è accompagnata immancabilmente dall'uno o dall'altro, secondo che è favorita ovvero contrariata nel proprio esercizio; donde la conseguenza importantissima che voler dare all'attività per fondamento il piacere, il quale non ne è che un effetto, un accessorio, è come voler capovolgere l'ordine reale, e d'altra parte far servire l'attività al piacere è come annullarla moralmente, dandole per fine non sè stessa ma un suo derivato; di modo che, se il piacere potesse ottenersi mediante l'inerzia, la soppressione della nostra attività, che val quanto dire di noi stessi, diverrebbe il nostro primo dovere, il che è semplicemente contro natura e assurdo.

b) i piaceri e i dolori, inoltre, sono relativi e perciò mutevoli secondo gl'individui, e nello stesso individuo secondo l'organismo, il temperamento, le circostanze di luogo e di tempo, e soprattutto secondo l'abitudine, la quale come acuisce la sensibilità attiva, così ottunde la sensibilità passiva; donde la con-

seguenza importantissima che non si potrebbe dare alla volontà una guida più incerta e fallace del piacere.

c) i piaceri e i dolori, infine, malgrado le apparenze in contrario, differiscono tra loro non per qualità, ma per intensità; la loro diversa qualità dipende esclusivamente dagli atti da cui traggono origine; donde la conseguenza importantissima che voler misurare gli atti morali soltanto dal piacere che li accompagna, è come precludersi la via a qualsiasi apprezzamento qualitativo di quegli atti e ridursi al puro apprezzamento quantitativo dei vantaggi o dei danni che ne derivano; sotto questo rispetto il piacere più vivo sarebbe sempre il migliore. Ma qual moralista degno di questo nome potrebbe accettare una siffatta conclusione? gli stessi seguaci della morale edonistica, come vedremo, hanno finito col distinguere i piaceri secondo la loro qualità, celebrando quelli dovuti all'esercizio delle facoltà superiori e condannando quelli legati agli appetiti più bassi; con che essi inconsapevolmente hanno dimenticato e abbandonato il principio donde partivano, poichè hanno adottato non più il piacere come misura delle azioni, ma le azioni come misura del piacere.

2) Quanto al secondo punto, se cioè il principio del piacere spieghi i sentimenti e i giudizi più noti della coscienza morale, basta ravvicinare all'ideale edonistico questi sentimenti e questi giudizi, per persuadersi subito che essi sono ben lungi dal riferirvisi e che hanno, invece, ben altra origine e appartengono a ben altro regno. L'atto più doveroso quasi mai è l'atto più piacevole o più utile, nè si confonde minimamente con i calcoli di un egoista prudente che sappia sopportare dolori minori in vista di piaceri maggiori; chi trascura il proprio interesse proverà altre specie di rammarico, non già rimorso, nè occorre qui ripetere ciò che ormai è un luogo comune, che cioè la coscienza non giudica alla stregua del piacere; noi vedremo con che sforzo di sottigliezza gli utilitaristi han creduto ridurre la vita morale a metamorfosi dell'egoismo e scoprire nei più severi giudizi della coscienza etica reconditi motivi d'interesse.

3) Quanto al terzo punto, se cioè la ricerca del piacere abbia i caratteri di un fine *a*) umano, *b*) universale, *c*) conseguibile, *d*) obbligatorio, le risposte sono presto fatte, dopo quanto si è detto intorno al primo punto:

a) non è un fine *umano*, perchè abbassa l'uomo al disotto dei bruti ed è perciò incompatibile con la nostra dignità; mentre negli animali vediamo piuttosto un'avversione al dolore, che una vera e propria ricerca del piacere, e questa a ogni modo ristretta e contenuta in certi limiti, negli uomini sensuali, invece, giusta il noto principio « *corruptio optimi pessima* », le passioni diventano sfrenate, violente, tumultuarie e finiscono per impedire la stessa esistenza della società, di questo fatto essenzialmente umano, senza del quale gli uomini si abbrutiscono e non possono più celebrare, secondo la bellissima espressione del Vico, la loro vera natura. Basta il più debole barlume d'intelligenza e civiltà per far riconoscere agli uomini il vantaggio e la necessità di una certa continenza e disciplina, senza di cui non si conserva la salute fisica, non si acquista la forza morale, nè si ottiene una pacifica e civile convivenza umana;

b) non è un fine *universale*, perchè il piacere e la felicità sono stati meramente soggettivi dell'individuo che ne gode, indipendentemente dal valore intrinseco degli oggetti goduti; cosicchè chi si ritenga felice è già tale per sè, come è realmente infelice chi tale si creda, quantunque altri trovi in lui tutte le condizioni per una vita beata. Ne segue che ciascuno secondo i propri gusti — i quali anche in un medesimo individuo mutano con l'età e le vicende della vita — si foggia un proprio ideale della felicità, riponendola in oggetti e godimenti disparatissimi; e come tale diversità, che spesso diventa aspro conflitto, è tanto più grande quanto più progredita è la società, così la ricerca del piacere, a cui quella della felicità si riduce, tanto meno può diventare un fine comune agl'individui di una collettività, quanto più questa collettività si allarga e progredisce;

c) non è un fine *conseguibile*, quali che siano i nostri sforzi volontari; tutti sanno che pur troppo la felicità è un fantasma che tanto più si allontana da noi quanto più ci affanniamo a raggiungerlo; più che dall'opera e dal merito nostro, il piacere sembra dipendere dal temperamento e dalla fortuna; esso cresce e diminuisce indipendentemente dal nostro desiderio e finisce per divenire inafferrabile o svanire, per poco che ne facciamo esclusivo oggetto di ricerca, ovvero uso troppo frequente o troppo prolungato;

d) non è un fine *obbligatorio*, perchè da una parte sarebbe assurdo obbligare a perseguire ciò che è irraggiungibile, come

appunto la felicità, e dall'altra sarebbe inutile obbligare a perseguire ciò che già istintivamente ognuno ricerca, come appunto il piacere; l'obbligazione si comprende soltanto per ciò che ci è dato conseguire, e soltanto ove si tratti di contrariare, non di assecondare la naturale tendenza al piacere e alla felicità. Né giova sostituire alla felicità individuale la felicità universale, perchè allora una delle due: o s'impone di far felici gli altri anche contro il nostro interesse, e in tal caso bisogna rinunciare al principio edonistico; ovvero s'impone di far felici gli altri in nome del nostro interesse, e in tal caso — anche quando fosse dimostrato, come non è, che l'interesse particolare coincide sempre con l'interesse generale — si prescriverebbe di mirare al bene altrui soltanto per assicurare il nostro, di fare del bene nostro il fine e di quello altrui il mezzo, e si ricadrebbe, quindi, nell'obbligazione assurda e inutile di cui si è detto poc'anzi.

4) Quanto al quarto punto, se cioè i sistemi della morale interessata siano solidi e resistenti ai colpi della critica, la loro debole consistenza appare subito dalle precedenti osservazioni preliminari di carattere generale, a cui ne aggiungeremo altre più particolari, via via che li andremo esponendo. È da notare intanto il fatto che gli stessi autori di quei sistemi, man mano che dall'antichità si avvicinano ai giorni nostri, hanno sentito sempre più il bisogno di staccarsi dal puro egoismo e di professare una morale tanto più nobile ed elevata quanto meno conseguente con i loro principi. Passiamo in rapida rassegna i varî sistemi dell'etica utilitaria.

II. — **La morale dei sofisti e dei cirenaici.** — Non c'intratteniamo a lungo sopra dottrine che, abbassando l'uomo al livello dei bruti, impongono e raccomandano il godimento della voluttà sotto tutte le sue forme, ogni volta che se ne presenti l'occasione, senza discernimento, senza misura, senz'altra regola che la sazietà. Questo grossolano edonismo, professato nell'antichità dai sofisti e dai cirenaici, e riprodottosi modernamente in forma nuova e strana nella singolare dottrina sociale del *fourierismo* — dal nome del suo autore Fourier —, non solo ripugna al sentimento della nostra dignità ed è quindi in contraddizione con la coscienza morale, ma si smentisce da sé, poichè, invece di condurre alla felicità, approda alla stanchezza,

alla nausea della vita. Il seguace che meglio seppe trarre la conclusione legittima di un tal sistema fu quell'Egesia, il quale, consigliando il suicidio come l'unica via per sottrarsi ai dolori dell'esistenza, si ebbe il soprannome di *πείθοάνατος* = persuaditore della morte. Infatti, quante penose delusioni nella vita! i piaceri non vi hanno alcuna stabilità e non ce n'è uno che sia scevro di ogni mistura di amarezza; orbene, questa instabilità e questa mistura accusano nel piacere, come avvertiva già Platone, un essere difettivo, qualcosa di accidentale e di relativo, che non può servire, come abbiamo notato, di principio saldo alla moralità.

Riguardo ai *sofisti* è da ricordare che la prevalenza della democrazia nella Grecia antica, e specialmente in Atene, rendeva necessario a coloro che volevano divenirvi potenti, abili ed eloquenti oratori, saper trattare convenientemente del giusto e dell'ingiusto, dell'utile e del dannoso e di ogni altra questione concernente la vita pubblica e sociale. Si comprende, quindi, come sorgessero uomini ingegnosi che nella discussione di tali argomenti istruivano e addestravano la gioventù. Questi uomini, di cui la maggior fioritura si ebbe nel V secolo a. C., si dissero sofisti, e mossi dal loro stesso particolare intento, che faceva loro riguardare la scienza come mezzo e non come fine, portarono nelle questioni pratiche lo scetticismo dominante in quelle teoriche, insegnando che l'uomo è la misura d'ogni cosa (*πάντων χρημάτων ὁ ἄνθρωπος μέτρον*), che non vi è nulla di assoluto circa il giusto e l'onesto, che l'uno e l'altro dipendono dall'opinione, dai pregiudizi e dalle leggi degli uomini e si riducono in ultimo all'utile e al tornaconto del più forte. Ecco come Callicle nel *Gorgia* platonico parla in più riprese a Socrate: « io ti dirò con tutta franchezza che cos'è il buono e il giusto nell'ordine della natura: per ben vivere bisogna lasciare che le passioni prendano tutto lo sviluppo di cui sono capaci, senza punto reprimerle; pervenute che siano, in tal modo, al loro culmine, bisogna essere in grado di soddisfarle con forza e scaltrezza, appagando tutti i desideri man mano che nascono, al che la maggior parte degli uomini non riesce; noi per solito prendiamo fin dalla giovinezza i migliori e i più forti tra noi, e cerchiamo di domarli come lioncelli con incanti e prestigi, dando loro a intendere che bisogna attenersi all'uguaglianza e che in questa consiste il bello e il giusto; ma suppongasì che uno di questi fanciulli così educati un bel giorno si riveli d'un tratto uomo di forte carattere, scuota il giogo dei nostri pregiudizi, laceri i nostri contratti, rompa e dissipi i nostri incanti, calpesti le nostre leggi così contrarie alla natura, si elevi al di sopra di noi e da nostro schiavo diventi nostro padrone: ecco allora brillare veramente la giustizia naturale!... per coloro che hanno avuto l'onore di nascere da una famiglia di re, o che la natura ha reso capaci di divenire capi o tiranni, nulla di più ingenuo e dannoso che essere spontaneamente astinenti e temperanti; chi, essendo in grado di godere tutti i beni della vita senza che alcuno possa opporvisi, vorrà da sé rendersi schiavo delle leggi, dei commenti e della censura del volgo? La

mollezza, l'intemperanza, la licenza, ecco, per chi possa abbandonarsi impunemente, la virtù e la felicità! — Superfluo ogni commento a una dottrina così ripugnante per la coscienza morale e che sostituisce alla forza del diritto il diritto della forza, alla natura ragionevole la natura brutta; legga il resto del bel dialogo platonico chi vuol conoscere le sapienti risposte che Socrate oppone allo spudorato sofista.

Infedele scolaro di Socrate fu Aristippo di Cirene (iv sec. a. C.) capo di quella scuola *cirenaica* che preparò poi la via alla scuola epicurea. Secondo lui, l'uomo deve seguire la natura, e come la natura ci porta a fuggire il dolore e a cercare il piacere, così il vero fine dell'uomo è la ricerca del piacere, non del piacere lontano che l'avvenire non ci garantisce perchè l'avvenire non ci appartiene, ma del piacere immediato che deriva dal dolce movimento della sensazione presente; bisogna dunque affrettarsi a godere il più possibile ogni volta e tosto che se ne offra l'occasione, e mai rimandare a un incerto domani i piaceri certi dell'oggi. — Anche qui non occorre una lunga dimostrazione per confutare una dottrina così contraria a) alla coscienza morale, b) alla natura umana e c) allo stesso conseguimento di quel piacere che si propone come meta finale. Infatti: — a) Il senso comune, che pur merita di esser preso in considerazione trattandosi di vita pratica, non ha mai riposto la virtù nella brama di godere, e come nessuno si fa un merito di cedere allo scatenarsi delle proprie passioni, così nessuno prova rimorso per aver resistito alle tentazioni; la storia ricorda con onore non i Sardanapali, i Luculli, i Vitelli, le Messaline e le Giovanne di Napoli, che del potere e della ricchezza abusarono per sfogare la smania di godere, ma coloro che come un Marc'Aurelio tennero il trono con moderazione, o come un Aristide rimasero modelli di giustizia, o come un Socrate andarono sereni incontro alla morte piuttosto che rinnegare la verità; i martiri volontari dell'onore, della patria, della religione sono ammirati anche da quelli che non si sentono in grado di imitarli, e che a fior di labbra li tacciano di ingenuità o di follia. — b) E nemmeno possono dirsi interpreti fedeli della natura gli apostoli della voluttà: è falso che l'istinto animale attesti la naturalezza e l'universalità della pretesa legge del piacere; il vero fine dell'istinto non è il piacere, ma la conservazione dell'individuo e della specie; quando l'animale soddisfa un appetito, come la fame o la sete, il piacere che ne deriva è la conseguenza, non il fine dell'atto compiuto, e quando l'animale rischia la propria esistenza, scagliandosi istintivamente contro il nemico per difendere i piccoli nati, non cede certo all'attrattiva del piacere. L'uomo, invece, allorchè si propone di seguire a ogni costo il piacere, opera spesso contro l'istinto della propria conservazione, beve senza sete, mangia oltre il bisogno, compromette la propria salute; la passione in lui non equivale punto all'istinto nell'animale; lasciarsi trascinare da essa non significa punto per lui agire secondo la propria natura e attuare la propria essenza, essendo questa non soltanto sensibile ma anche ragionevole; in chi s'abbandoni agl'impulsi della sensibilità la ragione si oscura, la volontà si snerva, l'uomo scompare e non resta che l'animale; ora sarebbe ben singolare una legge morale che c'imponesse la nostra rovina ed essiccasse in noi le fonti preziose della vita spirituale e fisica! — c) Ne segue che l'arte della felicità non si ritrova meglio di quella della virtù nella

morale del piacere; Socrate lo dimostrava già al sofista antico: « un tal uomo, così egli diceva del tiranno dissolto disposto a ogni violenza per soddisfare le proprie passioni, rassomiglia a quelle vittime della vendetta divina, condannate nell'inferno a riempire di acqua con un vaglio una botte senza fondo; i suoi desiderî sono insaziabili, e vani i suoi sforzi per soddisfarli ». Lo stesso Aristipppo, per sottrarsi alle conseguenze della propria dottrina, diceva che bisogna rimanere padrone di sè stesso nel godere i piaceri, gustarli, ma in pari tempo sapervi rinunciare; ma come potrà applicare un tal precetto chi si fa un dovere di cedere alle proprie passioni, di diventare schiavo dei propri vizi? e come pesante e insopportabile diventa per lui l'esistenza in tale schiavitù! nessuno più degli adepti della morale del piacere ha pianto amaramente per l'infelicità della vita; Egesia, uno degli ultimi filosofi cirenaici (III sec. a. C.) scrisse un libro intitolato *Ὁ ἀποάσπερος* = *Il disperato*, in cui il protagonista, il quale si lascia morir di fame, fa l'apologia del suicidio con così tetra eloquenza, che molti lettori del libro finirono per uccidersi; il re Tolomeo dovette chiudere quella scuola.

Ma al pessimismo di Egesia fa contrasto, nei tempi moderni, il singolare ottimismo di Carlo Fourier (1772-1835), il quale con una dottrina analoga alle precedenti si propone di condurre alla felicità il genere umano, sopprimendo ogni costrizione nella vita, glorificando la passione e combattendo come un funesto pregiudizio l'idea del dovere. Per lui la causa di tutti i mali sta nella nostra organizzazione sociale contraria alle leggi di natura; si ritorni a queste leggi e si diverrà felici; gli animali obbediscono puramente ai loro istinti, ecco perchè l'industria, supplizio dei nostri salariati, è invece una delizia per i castori, per le formiche, per le api; l'attrattiva del piacere è nelle mani della natura una bacchetta magica che le fa ottenere per amore ciò che l'uomo non riesce a ottenersi non per forza. Le passioni sono tutte essenzialmente buone e hanno il merito di condurci al bene con l'attrattiva del godimento; i mali che si sogliono attribuire loro sono dovuti alla nostra civiltà fittizia: invece di contrariarle, bisogna armonizzarle. E qui il Fourier si paragona senz'altro al Newton, per avere scoperto nella legge dell'« attrazione passionale » la causa dell'ordine morale. Egli dice che basta raggruppare convenientemente gli uomini in « falangi », perchè tutte le varie specie di passioni si equilibrino e assicurino, con la loro meccanica naturale, la prosperità individuale e sociale; a questa maniera gli stessi peccati capitali si riabilitano, la stessa ghiottoneria va celebrata come principio d'industria e di progresso, essendo l'arte culinaria strettamente legata all'agricoltura, alla chimica, alla medicina, all'economia sociale! Oltre a ciò, in una società come quella immaginata dal riformatore francese nel suo così detto « falansterio » — grosso edificio, entro cui tutto dovrebbe essere ordinato conformemente al sistema fourierista — ogni individuo si sentirebbe attratto al lavoro e proverebbe in esso più piacere che nell'ozio o nei divertimenti; i tribunali e le prigioni non avrebbero più ragion d'essere, non esistendo nè potendo esistere malfattori là dove ogni desiderio è soddisfatto; nessuna azione disciplinare entrerebbe più nell'educazione, la quale, anzichè a reprimere, sarebbe diretta a sviluppare e utilizzare tutti gl'istinti del fanciullo; che di più? persino dalle tendenze al vandalismo e alla sudiceria dovrebbe trarsi profitto,

impiegando la prima a dar la caccia ai rettili o altri animali pericolosi, la seconda alla pulitura delle fogne; le inclinazioni, poi, di natura più delicata dovrebbero applicarsi alla cultura dei fiori, delle arti, delle lettere, a tutto ciò, insomma, che costituisce il « fascino sociale ». — Chi non vede quanto sia utopistico un siffatto disegno della società? un tentativo diretto ad attuarlo falli completamente, nè poteva avvenire diversamente; nulla di più chimico e impossibile che voler fare di ogni lavoro un divertimento, e pretendere di sopprimere ogni disciplina nella vita e nell'educazione; il fanciullo abituato ad averle tutte vinte si corrompe e diventa necessariamente un uomo malvagio e infelice. Strana illusione quella di credere di poter fare l'ordine col disordine e di poter ottenere la pace nell'individuo e nella società dando sfogo a tutte le passioni; la ghiottoneria, sulla quale il Fourier fa tanto assegnamento per rendere graditi i lavori agricoli, non ha altra conseguenza che la pigrizia; il vandalismo e la sudiceria, per adattarsi agli usi proficui loro assegnati nel fourierismo, devono cambiar natura e divenire il contrario di quel che sono; certe altre passioni, poi, come, per es., l'ambizione, sono ben lungi dal soddisfare tanto facilmente quanto crede l'utopista francese; e se gli uomini sopportano pazientemente molte fatiche per appagare i propri desideri, vuol dire che essi accettano certi dolori in vista di piaceri maggiori: ma allora non è più la passione che governa la loro condotta, sì bene il calcolo. Ecco, dunque, che in nome del piacere, in omaggio all'egoismo, la morale utilitaria condanna il piacere, si eleva all'interesse.

III. — **L'epicureismo.** — Epicuro comprese i difetti della morale cirenaica e si propose di correggerli, senza peraltro abbandonare il principio del piacere. Quale il fine della vita? quali i mezzi per raggiungerlo? ecco la grave questione dell'etica. Il fine della vita non si può fissarlo *a priori* con ragionamenti astratti, ma bisogna domandarlo alla natura umana quale ci si mostra nella sua prima espansione, nella sua tendenza originaria, perchè il bene a cui essa aspira spontaneamente non può non essere il suo vero bene; il primo slancio e l'ultimo sforzo dell'anima verso questo fine, quindi, debbono trovarsi in perfetto accordo, la vita volontaria deve continuare, non soffocare la vita istintiva, bisogna insomma ritornare alla natura, troppo spesso dimenticata dai filosofi. Ora, il primo bene che ogni essere sensibile fin dalla nascita intravede e persegue è il piacere: a chi ne dubiti, Epicuro porta in prova così gli uomini non ancora pervertiti dallo spirito di sistema, come i fanciulli e gli animali, dove l'istinto si rivela ancora in tutta la sua semplicità; dunque, la prima legge di natura è la ricerca del piacere. — Fin qui, come si vede, la dottrina cirenaica non è punto contraddetta, anzi è rafforzata da un

certo apparato scientifico che in essa mancava; ma Epicuro ha un altro intento, che lascerà poi in eredità a tutti i grandi utilitaristi, quello, cioè, di non sopprimere e nemmeno avvilire il dovere, ma dimostrare che esso consiste nella ricerca del piacere. A tal fine distingue diverse specie di piaceri e raccomanda di non confondere i corporei con gli spirituali; questi ultimi, pregustati dalla speranza, prolungati dalla memoria, accresciuti dalla fantasia, sono più vivi degli altri e debbono perciò preferirsi agli altri. La distinzione, a dir vero, nel sistema di Epicuro non è così profonda come potrebbe credersi, non essendo quivi l'anima che una massa di atomi più sottili sì, ma non meno materiali di quelli del corpo; tuttavia, se si domanda al filosofo ateniese perchè i piaceri spirituali stanno al di sopra dei corporei, egli se ne appella alla ragione, ponendo così per il primo il problema del criterio secondo cui giudicare sulla qualità dei piaceri, problema che eserciterà in seguito la sagacia dei moralisti moderni; senonchè, anche per il primo egli si mostra incoerente nella soluzione, perchè senza l'idea di una moralità più elevata non avrebbe nemmeno pensato a fare distinzioni di qualità nei piaceri, il che significa che il suo sistema poggia sopra ben altro principio che quello da cui muove. Diciamo di più: la preoccupazione di un ideale superiore nell'epicureismo si rivela da una veduta ancora più originale, grazie alla quale questa dottrina, fondata sopra un sensismo psicologico ed etico, approda a precetti che lo stesso ascetismo potrebbe accettare. Eccola:

L'uomo non solo è sensibile al piacere, ma è anche alle prese col dolore, che incessantemente lo minaccia e l'attacca in tutte le sue forme, dolori fisici, tristezza morale, timori, delusioni, scoraggiamenti, stanchezza ecc.; nel valutare il piacere, quindi, bisogna tener conto anche delle conseguenze dolorose che possono derivarne, e anche di quel fondo di amarezza che più o meno vi si nasconde sempre e lo avvelena fin dalla nascita; Lucrezio notava malinconicamente questo alcun che di amaro, quando, a proposito dell'amore, cantava:

. *Medio de fonte leporum*
Surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat.

Orbene, quali sono i piaceri più fecondi in dolori? Quelli dei sensi, i quali, fuggitivi, precari, limitati come sono, presto si esauriscono e non lasciano che spossamento e disgusto; attaccarsi

a essi è condannarsi a un lavoro eternamente vano come quello di Sisifo, è affannarsi verso un fine che sempre più indietreggia dinanzi a noi e diventa inafferrabile, peggio ancora, è andar incontro a sofferenze di ogni sorta, tra cui il timore del male che può provenirci dagli uomini, la paura delle pene che possono esserci inflitte dagli dei, il terrore della morte ecc.; i piaceri dei sensi, dunque, vanno riprovati e condannati unicamente in nome del principio stesso della felicità dalla quale ci allontanano, e la massima: « bisogna cercare il più possibile il piacere » va mutata in quest'altra: « bisogna fuggire il più possibile il dolore ». Le due massime, peraltro, non si contraddicono, poichè l'unico piacere possibile, l'unico certo, l'unico durevole è l'assenza del dolore; non soffrire, ecco la volontà suprema, la beatitudine promessa al saggio, felicità affatto negativa che i greci designarono con nomi diversi: ἀπάθεια, ἀχρημασία, ἀπραξία, ἀπονία, e per la quale Cicerone trovò il vocabolo *indolentia*. A questo modo Epicuro è persuaso di aver fissato il piacere, questa essenza ondeggiante che varia con la sensazione, e di averlo altresì ridotto in nostro potere, sostituendo al brutale edonismo dei cirenaici una dottrina che è l'apologia della serenità, la riconciliazione della felicità con la virtù. Infatti, malgrado l'idea di fastidio che si collega con quest'ultima parola, l'uomo saggio alla maniera epicurea può conservarsi felice senza sacrificare la dignità; la vita è una lotta contro forze invincibili? ebbene, egli schiva i colpi di queste, offrendo loro la minor presa possibile, restringendo la propria attività, comprimendo il proprio essere, rendendo la propria coscienza indifferente al piacere e al dolore, facendo insomma di tutto per vivere il meno possibile; alla massima tranquillità egli perviene facilmente, da una parte interdicendosi l'accesso in quelle regioni incognite che taluni fantasticano, per infliggersi poi la tristezza di non potervi entrare, dall'altra mettendosi in regola con gli dei, con la natura e con gli uomini mediante la pratica della giustizia e dell'amicizia; la sobria volontà, di cui egli gode così, dipende dal suo volere e non può essergli in alcun modo tolta; la sua felicità è tale da fargli esclamare anche sul rogo: « *quam suave est!* », e il suo attaccamento alla vita non giungerà mai al punto da impedirgli di lasciarla volentieri, come un attore lascia la scena,

Come si vede, l'epicureismo è ben diverso dal brutale edonismo della scuola cirenaica, e l'appellativo « epicureo », che taluni fecero addirittura sinonimo di « maiale », è mal impiegato per designare un uomo esclusivamente dedito al piacere; in questo senso niuno fu meno epicureo di Epicuro, che Lucrezio non a torto chiamò *gratae gentis decus* e la cui vita (341-270 a. C.) sappiamo tutta informata alle più belle virtù, così travestite poi nella sua dottrina. Della prudenza — da lui detta anche saggezza e considerata come la prima fonte di ogni virtù, in quanto sceglie i piaceri migliori, calcola e prevede le conseguenze dell'atto presente, discerne l'utile dal dannoso, è insomma la scienza della felicità — Epicuro si giovò per governare tutta la sua condotta, per emanciparsi da cure vane, dal timore della morte e dai superstiziosi terrori che pesavano sulle coscienze d'allora. In fatto di temperanza — da lui intesa nel senso di resistere alle seduzioni pericolose della voluttà presente e di reprimere le passioni funeste per non sacrificare al piacere l'utile — Epicuro fu di un'estrema frugalità; un obolo al giorno (circa tre soldi) gli bastava per vivere, « con un pane d'orzo e un po' d'acqua, soleva dire, il saggio può gareggiare in felicità con Giove ». Quanto alla fortezza — da lui riposta soprattutto nel saper sopportare un male presente in vista di un bene futuro e darsi la morte, quando la vita non valga la pena di esser vissuta — è noto che Epicuro mostrava nei dolori un coraggio esemplare; da Seneca fu definito « un eroe mascherato da donna »; in tutte le malattie, compresa l'ultima, assai penosa, conservò sempre la serenità dello spirito, consolandosi col ricordo delle gioie procurategli dalla sua filosofia: « io non rivelavo mai ad alcuno, dice egli, quanto soffrissi nel mio povero corpo...; dinanzi ai medici non contribuivo punto con la mia debolezza a far loro assumere un'aria d'importanza, come se la vita, che essi si studiavano di salvarmi, fosse per me un gran bene; ma me ne stavo tranquillo e felice ». La giustizia, infine, — da lui identificata con la prudenza, in quanto ci dissuade dal far male agli altri, per timore del danno che potrebbe venircene — fu praticata da Epicuro, oltre che nel senso troppo meschino e ristretto di non nuocere, in quello più alto e generoso di giovare agli altri; egli non fu soltanto giusto, ma anche e largamente benefico, sì da avere numerosi amici che l'adoravano: e dire ch'egli pretendeva in ciò di restare d'accordo con i suoi principj egoistici! Singolare contrasto tra l'uomo e il filosofo, la cui dottrina, apparentemente morale nelle applicazioni pratiche, non poteva essere più immorale nella massima fondamentale di far servire la virtù di strumento alla felicità, proclamando impudentemente che « per sè stesse, separate dal piacere, tutte le virtù prese insieme non valgono un gettone di rame »!

Il medesimo contrasto si rinnovò assai più tardi nell'Helvétius (1715-1771), il cui nome, divenuto simbolo del più meschino interesse, ebbe tra i moderni la stessa fortuna che quello di Epicuro nell'antichità. Anche il filosofo francese nel suo libro *Dello Spirito*, assai noto nei salotti francesi del secolo XVIII, professa una morale affatto somigliante a quella del filosofo greco, e anche in lui la generosità dell'uomo pareva coonestare la grettezza del filosofo; egli, mentre da una parte poneva a base di ogni virtù l'interesse — « sans intérêt d'aimer la vertu, point de vertu » — e faceva del piacere e del dolore i principj produttivi così delle virtù monacali, alimentate dalla speranza del paradiso e dal timore dell'inferno, come delle

virtù patriottiche, mantenute dalle ricompense e dai gastighi dello Stato, d'altra parte, poi, dotato di ricco censo com'era, largheggiava nella beneficenza, tanto che, dopo la sua morte, il Dorat poté scrivere di lui questo bell'elogio: « Et son or lui servit à faire des heureux ». Nella sua vita si legge il seguente aneddoto: Tra i molti bisognosi soccorsi e pensionati da lui c'era il Marivaux; era questi di umore acre, specialmente quando si accalorava in una disputa; un giorno, in una discussione con l'Helvétius, lo trattò assai male; andato che se ne fu, l'Helvétius si contentò di dire: « Avreste veduto come gli avrei risposto per le rime se non gli avessi l'obbligo di aver accettato i miei benefizi! »

IV. — **L'utilitarismo del Bentham.** — L'epicureismo, rovinato dalla critica antica — basta ricordare il *De Finibus* di Cicerone —, riappare messo a nuovo sotto altre spoglie nei tempi moderni per opera di Geremia Bentham (1748-1832), il celebre fondatore dell'utilitarismo. Persuaso che il piacere e il dolore siano gli unici propulsori dell'attività umana, il grande economista inglese entusiasticamente scrive così nella sua *Deontologia*: « Datemi materia e moto, diceva il Descartes, e io farò un mondo fisico; datemi piacere e dolore, può dire alla sua volta il moralista utilitario, e io creerò un mondo morale; produrrò non solo la giustizia, ma la generosità, il patriottismo, la filantropia e tutte le virtù più amabili e sublimi ». La sovranità del piacere è dell'interesse, ecco il postulato di tutto il sistema utilitario, ecco la verità prima ed evidente per la quale non occorre dimostrazione; soltanto che in esso non si tratta più del piacere o dell'interesse immediato come l'intendevano i cirenaici, e nemmeno del piacere o dell'interesse individuale come l'intendevano gli epicurei, ma — ed è qui l'aspetto nuovo della dottrina — del piacere e dell'interesse universale. Come avviene questo allargamento del principio edonistico dall'egoismo all'altruismo nella dottrina del Bentham? Diciamolo in breve.

Regola suprema della nostra condotta è il piacere e quanto giova a procurarci piacere, ossia *l'utile*; l'atto migliore, dunque, è il più utile, ossia quello che *massimizza* i piaceri e *minimizza* i dolori; il che non significa che si possa sempre correr dietro al piacere presente, bisogna saper pensare anche al piacere avvenire: e nemmeno che si possa evitare ogni sacrificio, occorre soltanto che questo non sia definitivo e approdi sempre a un beneficio per l'agente bene ispirato all'« economia morale ». A questo modo la virtù non viene esclusa dal mondo, soltanto è trasformata in un calcolo; « mentre il vizioso è un prodigo che

sciupa inconsideratamente le proprie rendite, il virtuoso è un economo previdente che le risparmia, accumula gl'interessi e si prepara nell'avvenire un tesoro di felicità ». Il Bentham, il quale parla qui da vero economista, riconosce che questa condotta richiede una certa dose di sforzo e di abnegazione, e per poco non le restituisce tutto il suo carattere morale; ma pur troppo — e in ciò rimane utilitarista puro — limita lo sforzo alla ricerca di un piacere difficile e riduce la virtù alla conquista della felicità; all'infuori di questi fini, secondo lui, si cade o nelle strane assurdità dell'ascetismo, il quale, contrariando la natura, impone all'uomo la ricerca del dolore e stima le azioni in proporzione diretta della pena che ci costano, ovvero nelle arbitrarie suggestioni della simpatia, la quale provoca a caso giudizi che la ragione non illumina e atti che la ragione non giustifica. La sola felicità, dunque, è il fine conforme a natura, il fine conforme a ragione: ma da che risulta essa? Dalla soddisfazione dei nostri bisogni e desideri, non soltanto di quelli relativi alla vita individuale, ma anche e soprattutto di quelli relativi alla vita in comune. Noi proviamo piacere ad amare e più ancora a esserè riamati per l'utile che ci deriva dalla benevolenza altrui; ma questa non si ottiene senza la benevolenza nostra; dunque, è doveroso renderci amabili, anche a costo di fastidi e sacrifici; di qui la simpatia, la filantropia, la benevolenza universale, fondate sull'egoismo « ben regolato », non sull'egoismo cieco e limitato che si rivolgerebbe contro sè stesso; di qui quella virtù sociale che consiste nel sacrificio che ciascun individuo fa del proprio piacere, per ottenere, giovando agli altri, una maggior somma di piacere a sè stesso. Così a poco a poco si colma l'abisso tra l'interesse individuale e l'interesse collettivo, questi finiscono per coincidere e il Bentham può formulare senz'altro il suo imperativo etico: « opera in modo che la tua condotta contribuisca alla maggiore felicità possibile del maggior numero di esseri possibile ». — Bisogna riconoscerlo, un imperativo siffatto segna un gran progresso, e non sarà l'ultimo, nella morale del piacere; ma la sua formula può mantenere il significato puramente egoistico, apertamente datole del Bentham — di cui è indiscutibile la sincerità e la franchezza — senza fallire al suo fine? in altri termini, sono sempre veramente conciliabili la felicità individuale e quella sociale? non esiste, invece, tra esse quasi sempre antagonismo e conflitto? Il Bentham riso-

lutamente nega, ma non basta negare, bisogna dimostrare, e sino a prova contraria è giocoforza riconoscere che la salute pubblica il più delle volte richiede il sacrificio dell'individuo.

Il Bentham, a dir vero, per sostenere la sua tesi, invoca l'economia politica e i lavori del suo compatriota Adamo Smith, l'autore del *Trattato della ricchezza delle nazioni*; e infatti la scienza economica combatte l'antico pregiudizio che l'interesse dell'uno sia sempre a danno di quello dell'altro, mostrando, invece, i servizi che gli uomini si rendono reciprocamente, pur mirando ciascuno al proprio vantaggio, e dimostrando che ciascuno è cointeressato alla prosperità di tutti: basta leggere a tal proposito il libro *Le armonie economiche* di Federico Bastiat (1801-1850). Ma tutto ciò non esclude che vi sia spesso antagonismo e conflitto tra gl'interessi dei singoli; per es., è vero che una buona raccolta giova a un tempo al produttore e al consumatore, ma non è men vero che l'interesse del primo è vendere più caro possibile, e quello del secondo è comprare più a buon mercato possibile; la buona raccolta giova a tutti gli agricoltori di una medesima regione, ma essi diventano concorrenti e rivali quando si tratta della vendita; il socio amministratore di una società finanziaria, il quale tradisce per un lauto compenso gl'interessi affidatigli e conclude un cattivo affare, perde come azionista, ma il compenso per la sua prevaricazione supera questa perdita; lo stesso dicasi del contabile che fugge con la cassa, pur essendo messo a parte dei guadagni, del contrabbandiere che froda lo Stato, pur usufruendo della prosperità di questo, e via dicendo; dal punto di vista dell'interesse è difficile provare a costoro che essi hanno torto, e sarebbe ancor più difficile persuadere il soldato che egli, traendo vantaggio dalla salvezza della patria, deve farsi uccidere piuttosto che tradire la consegna. L'armonia degl'interessi esiste, a dir così, all'ingrosso, tenuto conto soltanto della media, dei risultati generali; ma è un eccessivo ottimismo pretendere che in ogni caso l'utilità particolare coincida con la generale; alla lunga, l'esperienza ha mostrato che il bene dei servi collimava con quello dei padroni nell'abolizione della schiavitù, ma sul momento questa misura appariva rovinosa ai proprietari destinati a morire prima di vederne i salutari effetti. Se il vero disinteresse, senza secondi fini, non avesse sempre prevenuto il calcolo egoista, se l'amore spontaneo per l'umanità e il sentimento della giustizia non si fossero sostituiti ai ragionamenti sofisticati del proprio tornaconto, i deboli e gli oppressi aspetterebbero ancora tante utili riforme di cui la moderna società va giustamente orgogliosa; si discute tra gli utilitaristi contemporanei se l'assistenza agl'incurabili non sia più nociva che utile all'umanità; fortuna che un Vincenzo de Paul (1576-1660) e altri eroi della beneficenza hanno risolto il problema assai prima di loro!

Nè è questa la sola difficoltà in cui urti il sistema utilitario del Bentham: se gli atti morali debbono valutarsi dal piacere che procurano, come è possibile farne una valutazione oggettiva? il piacere non si percepisce se non da chi lo prova, e questi solo può giudicare se è forte o debole, se è preferibile o

no a un altro piacere. Il problema, quindi, a noi sembra insolubile; ma il Bentham crede di risolverlo con una sua « aritmetica morale », che ricorda la μετρητική τέχνη del *Protagora* di Platone, e con la quale il filosofo inglese all'arbitraria varietà di pesi e misure adottata prima di lui per le nostre azioni, si propone di sostituire, a dir così, una tariffa comune, determinando il valore di quelle azioni dal piacere che ne deriva, e il valore di questo piacere dai seguenti caratteri: 1) *intensità*, 2) *durata*, 3) *certezza*, 4) *prossimità* (= essere più o meno immediato), 5) *purezza* (= essere più o meno scevro da dolori), 6) *fecondità* (= essere più o meno seguito da altri piaceri), 7) *estensione* (= propagarsi più o meno ad altri individui); se, fatti i conti, i vantaggi la vincono sui danni, l'azione è buona; se avviene il contrario, l'azione è cattiva. Sia, per es., l'ubbrachezza: vi dirà forse il Bentham che essa è un vizio vergognoso, degradante, immorale per sé stesso? niente affatto, egli s'impegna, invece, di dimostrarvi matematicamente che l'ubbricarsi è nocivo, facendovene il bilancio attivo e passivo: quanto a intensità, prossimità e certezza, egli dice, il piacere di questo atto, non lascia nulla a considerare, sebbene anche sotto tale rispetto moltissimi altri potrebbero essergli preferiti; ma quanto a durata, esso è troppo breve: ecco già un primo inconveniente; quanto a fecondità ed estensione, poi, queste proprietà gli mancano affatto; e quanto a purezza, infine, bisogna convenire che è estremamente impuro: basta, infatti, ricordare i danni che arreca alla salute, alla borsa, alla riputazione, le pene che può provocare da parte dell'autorità civile, il rischio a cui espone di commettere atti criminosi e colpiti dalle leggi, il dolore di che è causa nell'animo dei nostri cari, il rimorso che gli tien dietro, il timore che può far nascere di un castigo ultramondano ecc.; è evidente, conclude il Bentham, che l'ubbrachezza è un atto immorale. — Osserviamo: A parte la mostruosità di un sistema morale dove tutto è affare di calcolo e chi meglio conteggia meglio opera — onde il ladro che sappia eludere la giustizia umana può compiacersi della propria abilità, e nulla ha a rimproverarsi, perchè, seguendo il proprio interesse, non fa che agire conformemente alla legge del dovere! — si può proprio ritenere col Bentham che, grazie alla sua aritmetica morale, i piaceri diventino vere quantità e, indipendentemente dal soggetto che li prova, si lascino paragonare, misurare, pesare, contare come superficie, volumi e

numeri? La psicologia ci dice di no, ma l'economista inglese si è fatta quest'illusione, nè intende rinunziarvi; anzi, se gli si obietta che per solito la coscienza, senza tanti calcoli discerne a un tratto il buono dal cattivo, egli ne conviene, ma aggiunge subito che tale prontezza è come quella di un calcolatore consumato nel conteggio; che, se si costringesse la coscienza a render ragione del suo operato, essa ritroverebbe, o almeno dovrebbe ritrovare, sotto pena di essere accusata di mancanza di principî, i singoli elementi dei suoi giudizi. Insomma, in morale, come in economia politica, tutto è affare di aritmetica; dinanzi all'autorità delle cifre dovranno finire le divergenze tra i filosofi, e nella massa degli uomini le deviazioni dalla linea del dovere staranno in proporzione degli errori di addizione; la prudenza rispetto a noi e la benevolenza rispetto agli altri sono le due virtù cardinali che attuano queste massime, e a esse il Bentham conformava perfettamente la propria vita. Egli, infatti, era continuamente occupato a calcolare il numero, il valore, le conseguenze dei piaceri, e si dava un gran da fare per procurare ai suoi simili la maggior quantità possibile di felicità, sia alleggerendo le loro pene, sia accrescendo le loro gioie; « è così facile, soleva dire, e così dolce essere benefico! un imperatore romano aveva promesso una ricompensa a chi inventasse un nuovo piacere; ebbene, ecco un piacere inesauribile, di forme infinite, sempre crescente man mano che lo si gusta, alla portata di tutti ma dai più ignorato, e che merita mille volte la ricompensa promessa: il piacere di fare il bene! » Ora, non è chi non vorrebbe sottoscrivere così nobili parole; ma conservano più esse la loro nobiltà, conformandosi al principio utilitario? Si può ridurre il valore morale di un atto alla quantità di piacere che produce? La risposta non ci par dubbia.

V. — **L'utilitarismo di Stuart Mill.** — Stuart Mill (1806-1873) continua e corregge l'opera del Bentham e porta la dottrina utilitaria al più alto valore morale che abbia mai raggiunto. Il principio di tutto il sistema è sempre il piacere, come pure il piacere è l'unico oggetto del desiderio; e poichè al desiderio si riduce per il Mill tutta quanta la volontà, così questa non ha altra libertà che di ricercare il piacere; e poichè il piacere è un fatto individuale, così l'egoismo è la prima radice della morale. Senonchè l'egoismo, sviluppandosi, produce, tra l'altro, il sen-

timento e la persuasione che l'interesse generale non è in conflitto con quello personale, e che, lavorando per il bene proprio, l'individuo lavora per il bene di tutti; ora, come si compie questo passaggio dall'egoismo all'altruismo? Il Bentham troncava la questione, affermando, contro ogni verità, che i due interessi coincidono sempre; Stuart Mill non è dello stesso parere, e si sforza di spiegare per altra via, mediante l'associazionismo, in qual modo perveniamo a poco a poco a pensare e ad agire secondo l'interesse altrui, pur provvedendo in pari tempo al nostro. — Egli dice: noi viviamo immersi nell'ambiente sociale, e ogni atto della nostra vita risulta da una specie di mescolanza dell'attività nostra con quella dei nostri simili; l'idea dell' « altri » s'incorpora a poco a poco in quella del « noi », sicchè non possiamo pensare a noi senza pensare agli altri, non possiamo interessarci al nostro bene senza interessarci a quello del nostro prossimo; si tratta di un caso di « associazione inseparabile », che si verifica anche negli egoisti che credono spezzarla a profitto dell'interesse personale, anche nelle anime nobili che dimenticano l'origine egoistica dei sentimenti altruistici a cui s'ispirano, mentre la generalità degli uomini continua a credere vagamente, in forza dell'abitudine, che la vita sociale s'identifichi con l'individuale e che l'interesse di ciascuno non sia punto in contrasto coll'interesse di tutti. La fede nell'accordo degli interessi, dunque, non è un fatto universale, senza eccezione, risultante dalla natura delle cose, come riteneva il Bentham, ma un'abitudine mentale, un pregiudizio dello spirito che, anche quando non risponde alla realtà, è così fortemente radicato, da renderci impossibile di concepire l'utilità nostra senza quella altrui; di qui una « facoltà morale » che sembra avere l'originarietà dell'istinto, mentre è, invece, il prodotto di un'esperienza necessaria; di qui un sentimento del dovere, non innato, ma acquisito mediante l'esercizio spontaneo della vita. Ecco dunque compiuto, per opera del Mill, il passaggio più volte tentato dall'interesse individuale all'interesse collettivo, ed ecco altresì il filosofo inglese in grado di ripudiare l'egoismo e di parlare di dovere, di virtù, di sacrificio: l'idea della felicità altrui, una volta associata in noi a quella della felicità nostra, non se ne separa più; quindi non si tratta più di perseguire la felicità nostra piuttosto che l'altrui, o la felicità altrui piuttosto che la nostra; lo sforzo della moralità deve ten-

dere ad assicurare a tutti gli uomini e a tutti gli esseri sensibili un'esistenza il più possibile esente da pene, il più possibile ricca di gioie, e quando siavi evidente conflitto tra il bene proprio e l'altrui « l'agente morale deve comportarsi come uno spettatore imparziale e disinteressato ». — Ci sarebbe qui da rallegrarsi col Mill per questa imprevista comparsa di uno spettatore « imparziale » e « disinteressato » in un sistema tutto a base di utilitarismo e d'interesse, se purtroppo non dovessimo prepararci subito a una delusione nell'apprendere dal filosofo inglese l'origine del disinteresse e della virtù. — La virtù, egli continua, non fu sempre per sé stessa lo scopo della vita, ma è divenuta tale per un nuovo miracolo dell'associazione; in origine era un calcolo, la si cercava per il piacere che arreca, o almeno per il dolore da cui preserva, insomma, per la felicità che le si associa; poi, a poco a poco, eclissatasi l'idea della felicità, la virtù divenne per l'uomo onesto fine a sé stessa, allo stesso modo che per l'avarò diventa fine a sé stessa la ricchezza, dopo essere servita di mezzo ai bisogni dell'esistenza. Anche l'idea del dovere, secondo questa dottrina, è nata per opera dell'associazione, di quest'unico fattore di tutta la vita psichica; dato lo stretto legame tra i nostri atti e le loro conseguenze piacevoli o dolorose, tra queste conseguenze e le nostre tendenze, sorge in noi il sentimento dell'obbligazione col relativo corredo di responsabilità e rimorso; questo sentimento, prima interessato, perché concerne le conseguenze degli atti, diventa poi disinteressato, perché prescinde da quelle conseguenze e concerne gli atti stessi, i quali però in tanto rimangono virtuosi in quanto originariamente erano utili. Il principio utilitario, dunque, per opera del Mill, non solo si accorda con la virtù, ma la esige e la impone come un elemento di felicità; in altri termini, il Mill, dopo aver adottato un principio che distrugge ogni nozione morale quale è intesa dalla coscienza comune, fa di tutto per salvare la virtù; ma come? non è chi nol veda: snaturandola, facendola cioè strumento di felicità. — Tuttavia nel valutare le azioni secondo il piacere che procurano, il filosofo inglese ritiene per lo meno insufficiente l'aritmica morale del Bentham, poichè i sette caratteri del piacere enumerati dal suo connazionale rientrano tutti nella categoria della quantità; perchè, dic'egli, omettere la qualità? vi sono piaceri di miglior lega di altri e tali da esser preferiti dalla maggior

parte degli uomini di esperienza, indipendentemente da ogni considerazione morale e malgrado lo sforzo penoso e necessario a procurarseli. Ma non si domandi al Mill donde nasca la diversa qualità dei piaceri, poichè egli discorre, è vero, della felicità derivante dalla soddisfazione delle facoltà più elevate, insiste anche sul fatto che un uomo non vorrebbe a nessun costo abbassarsi alla condizione del bruto nemmeno se così i suoi sensi potessero godere di più, dice persino che val meglio un uomo malcontento che un maiale soddisfatto, un Socrate che un imbecille, checchè ne pensino il maiale e l'imbecille, perchè le sofferenze dell'uomo somigliano a quelle miserie da gran signore di cui parla il Pascal, e di cui l'animale o il folle sono incapaci; ma intanto non fornisce un criterio per discernere le facoltà elevate dalle basse, non spiega perchè l'uomo preferisca rimaner uomo anzichè diventar bruto, e se talvolta attribuisce questa preferenza al nostro orgoglio, al nostro amore di libertà e d'indipendenza e — chi se l'aspetterebbe da lui? — finanche a un « sentimento di dignità che si ritrova in tutti gli esseri umani », lo fa di sfuggita; il suo avviso, riguardo alla scelta dei piaceri, è rimettersene a coloro che hanno larga pratica dei godimenti della vita, e, quando l'unanimità manchi, attenersi alla maggioranza. — Or l'abbiamo inteso: i giudizi morali non sono che votazioni, in cui la maggioranza ha sempre ragione; noi stimiamo il maiale inferiore all'uomo, soltanto perchè così è giudicato dall'unanimità o almeno dalla maggioranza dei nostri simili! Occorre aggiungere di più per giudicare la dottrina del Mill?

VI. — La morale del positivismo: Comte e Littré. — Anche i positivisti hanno fatto lodevoli sforzi per sfuggire all'egoismo che abbiamo visto inerente a qualsiasi sistema utilitario e che ripugna al loro grande amore per il genere umano. Prima del Mill, il Comte (1798-1857), anzichè affannarsi a far uscire dall'interesse il disinteresse, aveva già riconosciuto in noi, accanto a quelle egoistiche, altre tendenze di natura socievole e benevola, da lui chiamate per la prima volta, con vocabolo non bello ma comodo, « altruistiche ». Quantunque apparentemente meno forti delle altre, le tendenze altruistiche sono il fondamento della moralità, la quale deve epurarsi sempre più da ogni elemento di carattere interessato: vivere per altri, soffocare ogni desiderio personale, proscrivere i piaceri inutili alla società, o tutt'al più

accettarli « come mali inevitabili », ecco la legge che dà unità alla vita umana, permette di fare un sistema organico di tutti i nostri atti, e sopra l'unico motivo « *amem te plus quam me, nec me nisi propter te* » sostituisce all'interesse individuale l'interesse generale dell'umanità, di questo grande essere collettivo « che sprofonda le radici nel passato sconosciuto, abbraccia il presente nei suoi aspetti svariati, e si protende verso l'avvenire imprevedibile e infinito ». Il fondatore del positivismo non cade, dunque, sotto le critiche inevitabili per ogni sistema utilitario, ma, poichè egli si accosta molto all'etica sentimentale, a cui così bene prepara ora il passaggio, si comprende che vada soggetto alle medesime critiche a cui questa non potrà sottrarsi; poichè è vero che i precetti del Comte salgono spesso all'elevatezza dell'etica razionale, ma con qual criterio ha egli dato la preferenza all'altruismo sull'egoismo, con qual diritto ha egli imposto all'educazione il compito di estirpare in ogni modo dall'animo umano i germi egoistici? la sua scelta è eccellente, ma rimane arbitraria fintanto che non sia giustificata da altre ragioni oltre quelle del sentimento.

Più severa, poi, dev'essere la critica contro la morale dei positivisti, quando essa viene ad assumere un carattere prettamente materialistico come nel Littré (1801-1881), il quale senz'altro fa nascere la vita morale dalla vita organica. Ecco come: In origine l'unico istinto di ogni essere vivente è il bisogno di conservarsi, bisogno affatto fisiologico che inerisce alla materia animata, e comprende a un tempo la conservazione dell'individuo mediante la nutrizione e la conservazione della specie mediante la riproduzione; e poichè queste due funzioni, nutrizione e riproduzione, costituiscono il fondo essenziale dell'egoismo l'una e dell'altruismo l'altra, è evidente che l'etica tiene le sue radici nella biologia. Più tardi l'attività cerebrale, elaborando questi primi dati della natura, aggiunge al bisogno di nutrirsi quello di pensare, al bisogno di riprodursi quello di amare, e nel cammino ascendente del progresso intellettuale l'altruismo tende a subordinare a poco a poco l'egoismo, mentre va delineandosi con contorni sempre più netti e distinti l'idea di giustizia. Quest'idea non differisce punto da quella del vero, basandosi al pari di essa sul principio d'identità, di modo che l'ingiustizia può dirsi una specie di contraddizione, che ci ripugna a guisa di assurdo, mentre il dovere ci avvince e ci obbliga con la stessa forza dell'evidenza. In conclu-

sione, secondo la dottrina del continuatore del Comte, la morale deve la sua origine alla vita organica e il suo sviluppo all'idea di giustizia; il cervello lavora a profitto dell'altruismo, e questo, lumeggiato dall'idea di giustizia, acquista virtù obbligatoria. — Senza entrare in ulteriori apprezzamenti, noi rileveremo soltanto l'erronea, per quanto ingegnosa, assimilazione della nutrizione con l'egoismo e della riproduzione con l'altruismo; questa confusione non solo porta con sé la negazione di ogni psicologia, riducendo i fatti di coscienza a fatti fisiologici, ma non si sostiene se non per analogie puramente verbali; poichè, considerato in sé stesso, l'istinto della riproduzione non è nè più altruistico nè meno egoistico di quello della nutrizione, e se diventa tale, si deve soltanto a idee e sentimenti che non hanno nulla di comune con la funzione generatrice. Darci a credere che l'amicizia, la stima, il rispetto derivino da questa funzione, è pretendere troppo dalla nostra buona fede; di fronte a un eccesso come quello di voler fare della moralità un effetto dell'organismo, si sarebbe quasi indotti a essere più indulgenti con la morale puramente egoistica, la quale almeno adotta per principio un fatto psichico come il piacere. La stessa idea di giustizia, con cui il materialismo positivisticò vorrebbe darsi una tinta di moralità, pur troppo riposa anch'essa sopra una confusione della logica con l'etica, del vero col buono, assai giustamente criticata, perchè l'impossibilità per l'intelligenza di negare l'evidente o di affermare l'assurdo, è ben altra cosa che l'obbligazione per la volontà di astenersi dal male o di fare del bene.

VII. — Il valore morale dell'etica utilitaria e il diritto alla felicità. — Per meglio seguire i progressi dell'etica utilitaria attraverso i sistemi che l'hanno professata, immaginiamo un uomo che li abbia tutti attuati nella sua vita, e vediamo a che grado di moralità potrebbe dirsi giunto. Anzitutto è da supporre che già di buon'ora egli abbia rinunciato a una ricerca del piacere fatta a ogni costo e senza alcuna condizione, come volevano i cirenaici, perchè deve aver compreso che questa massima, oltre ad avvilire la dignità umana, è un sofisma morale che contraddice a sé stesso e conduce al disgusto della vita e alla disperazione; il piacere senza misura, senza discernimento, senza preveggenza, il piacere preso a caso e secondo l'istinto del momento, il piacere brutale e sensuale preferito a ogni godimento intellettuale, si distrugge da sé e, come l'esperienza di-

mostra, è seguito da dolore, si trasforma in dolore. Il nostro uomo, dunque, deve aver sentito il bisogno di elevarsi a una veduta superiore, adottando l'epicureismo, scegliendo con gusto squisito le gioie degne dell'uomo, senza troppo ricercare perchè esse sono preferibili ad altre; ma ben tosto deve essersi accorto che l'ultima espressione del nuovo sistema più che la conquista del piacere è l'allontanamento del dolore, e che esso approda a una specie di ascetismo che teme e si arresta dinanzi all'azione, non tanto perchè questa sia vana, quanto perchè è penosa. Nè riesce il Bentham ad aprirgli nuovi orizzonti con la sua aritmetica dei piaceri e con la sua dottrina sull'identità tra il bene individuale e il bene sociale; perchè, ahimè, l'una e l'altra non sono che due chimere, della cui vanità è facile convincersi leggendo il Mill. Da quest'ultimo, infatti, si apprende che l'aritmetica morale è falsa, che la felicità del singolo non coincide effettivamente con quella di tutti, che, grazie alle meraviglie dell'associazione, l'interesse privato e l'interesse pubblico sono indissolubilmente legati in quanto rappresentazioni del pensiero, non in quanto oggetti reali, e che, sempre mercé le vicende della forza associatrice, la virtù, ricercata prima per un fine egoistico, viene poi desiderata per sè stessa. Suppongasì che il nostro uomo prenda sul serio il giuoco dell'associazione — di quest'associazione che a volta a volta è inseparabile e separabile, secondo che al filosofo inglese torna comodo confondere o distinguere le cose — ed eccolo ben alto nella sua ascensione verso la luce; la sua vita sarà inappuntabile ed esemplare come quella dei suoi maestri, di cui i più celebri fanno davvero onore alla nostra specie, ma, al pari di essi, egli non toccherà la perfezione morale se non sostituendo, senza saperlo, alla regola dell'interesse un altro principio che ne differisce e la condanna. Cercare sempre il proprio benessere in quello altrui è un raffinamento di egoismo assai desiderabile in tutti gli uomini, perchè assicurerebbe così una forma, sia pure interessata, di benevolenza universale; ma chi può negare che tale forma interessata rimane sempre al di sotto di una pratica veramente disinteressata della virtù? senza questa, infatti, a qual partito dovrà attenersi il nostro uomo, quando tra il fine individuale e l'universale non vi sia accordo, ma conflitto? E se accanto a lui vi fossero uomini inconsapevoli del fragile legame che li associa agli altri simili, uomini che al Bentham opponessero la massima del-

l'Hobbes « *homo homini lupus* » e al Mill dichiarassero di non aver mai suggellato nel loro spirito l'associazione tra l'egoismo e l'altruismo, con qual diritto e in nome di qual principio potrebbe il nostro uomo condannarli? E infine, quando fosse chiamato a fare il sacrificio supremo, quello della sua vita, con quale artificio opporrà egli alla naturale ripugnanza per il dolore la seduzione di un piacere che l'avvicinarsi della morte rende irrisorio? quella numerosa legione di eroi ignorati che consumano la propria esistenza in lavori umili, ovvero l'espongono in pro della patria, dell'onore, della giustizia, se questo facessero in vista di un piacere, come pretendono i sistemi utilitari, non sarebbero essi insensati? — E nemmeno acquistano maggior forza questi sistemi quando si riportano al fatto che il desiderio di godere è naturale all'uomo; il piacere non è nè l'unico, nè il primo movente dell'attività, anzi, non si produce se non dopo l'attività, di cui, come mostra la psicologia, è effetto prima di diventare causa. Certo, assai presto ne diventa causa, facendo sentire imperioso il bisogno di sé, producendo tutte quelle inclinazioni che sono dirette non tanto ad agire quanto a godere, e rivelandosi più energico che mai nella sua forma repulsiva, nell'avversione al dolore, compagna inseparabile dell'istinto di conservazione; diciamo di più: il bisogno di felicità non scema neppure quando si passa dalla vita istintiva alla riflessa, poichè si ritrova più o meno latente e più o meno evidente in tutti gli atti della ragione e ha una legittima parte in quella speciale virtù che gli antichi celebravano col nome di prudenza; in altri termini, il sacrificio sistematico del piacere e la ricerca deliberata del dolore per il dolore, come di uno stato che nobiliti l'anima, è un errore; tra due atti di uguale moralità l'uomo ragionevole non sceglierà certo il più doloroso. Ma tutto questo che dimostra? che al momento di agire si presentano sempre due questioni alla nostra considerazione: a) quale è il mio dovere? b) che cosa me ne verrà dal compierlo? Esse vanno di solito insieme, ma sono di genere affatto diverso: l'una è morale, l'altra è, a dir così, voluttuaria, e la soluzione dell'una non implica punto quella dell'altra; per la prima la seconda non ha importanza alcuna, la seconda invece non può porsi senza che la prima sorga anch'essa; il che significa che il piacere è subordinato alla moralità, non viceversa; un'azione non può dirsi buona o cattiva soltanto perchè piace o dispiace.

E da aggiungere, però, che questa indipendenza della moralità dal piacere non equivale a ostilità: gli utilitaristi inglesi, a tal proposito, hanno messo bene in luce come il vero interesse e il dovere in ultima analisi coincidano; soltanto che, per provare la loro tesi, hanno dovuto formarsi dell'interesse un concetto che non è alla portata delle anime volgari, definirlo cioè non dal numero o dall'intensità dei piaceri, ma dalla loro dignità, dal loro carattere umano, e mettere per qualsiasi rispetto al disopra di ogni confronto i piaceri della coscienza, senza dei quali gli altri sarebbero come avvelenati. Non già che l'adempimento del dovere sia una ricetta sicura per essere felici; certo si è, però, che non ne esiste una migliore; le soddisfazioni della coscienza sono le sole che rendano l'esistenza sopportabile, le sole che si possano ottenere a volontà e godere sicuramente. — Piuttosto è da sapere: l'uomo virtuoso ha proprio diritto alla felicità? Tale questione sarà più largamente trattata a proposito della sanzione morale; qui basti ricordare il fatto che, mentre da una parte la ragione esige l'unione della virtù con la felicità, d'altra parte l'esperienza della vita non risponde a questa legittima esigenza, e se non è sicuro che tutti i malvagi, malgrado le apparenze, siano felici, è certo, però, che i buoni per lo più non godono secondo il loro merito, anzi, spesso sono tanto più sfortunati quanto più onesti; si direbbe che un gran disaccordo esista tra le leggi naturali — per non parlare delle leggi sociali, opera nostra — e la legge morale, o almeno sembra che quelle siano come indifferenti o estranee a questa. Si può risolvere quest'antinomia morale? A dir vero, si tratta qui di un enigma doloroso così per l'etica utilitaria come per ogni altra, nè si riesce a spiegarlo senza un atto di fede nell'intelligenza e bontà del principio dell'universo, e senza una concezione della vita che oltrepassi gli angusti confini del presente e ci faccia intravedere il regno futuro del sommo bene in cui la virtù sia congiunta con la felicità. Persino il Kant, così severo contro ogni sorta di edonismo, non separa la soddisfazione della ragione, che è « il bene morale », dalla soddisfazione di tutto il nostro essere — sensibilità compresa —, che è il « bene supremo »; la virtù per lui deve essere coronata dalla felicità, ma a patto che sia degna di felicità, e poichè tale non diventa, se non prescinde da ogni idea di ricompensa, se non è disinteressata, ne segue che rendersi degno di esser felice non significa voler esser felice, e in quel « rendersi degno » sta tutta l'essenza del dovere.

Questa è ancora la migliore risposta che si possa dare all'ardua questione; essa evidentemente non ha valore se non per chi ammetta, come complemento delle verità morali, un essere supremo, onnipotente e giusto; chi dubiti di questo essere o lo neghi, si troverà in una condizione di vita assai più dura, ma non perciò sarà meno obbligato a meritare la felicità, anche con la certezza di non mai ottenerla; l'uomo onesto in tal caso sarà oppresso da tristezza, ma sotto il giogo di una legge così crudele, quand'anche fosse l'unico virtuoso in mezzo a un universo iniquo, non esclamerà perciò con minor forza e convinzione: « *fiat iustitia!* »

Il Fouillée non ammette che la vita felice abbia per condizione il disinteresse, perchè in tal caso, secondo lui, bisognerebbe supporre che Dio dicesse all'uomo: « tu hai bisogno di felicità? ebbene, io non te la do; fai mostra di non averne bisogno, e io te la darò »; però il filosofo francese, senza volerlo, travisa la questione; non già il « bisogno », ma il « calcolo » ci rende immeritevoli di premio, non già « il far mostra di disinteresse » ma il « vero disinteresse » ci fa degni di felicità. — Tuttavia, si può ancora obiettare, la rinunzia alla felicità è impossibile e assurda; impossibile, perchè contro la natura umana; assurda, perchè, supposta una abnegazione universale per la quale ciascuno si sacrifichi a tutti, a vantaggio di chi andrebbe essa? — Si risponde: chi ha mai preteso di imporre l'abnegazione assoluta come nostro fine supremo? si ingiunge all'uomo non già di rinunziare alla felicità, ma soltanto di non farne il fine esclusivo della vita; non già di spogliarsi della propria natura, ma di mettere in essa la ragione al disopra della sensibilità; non già di annichilirsi mediante il sacrificio, ma di elevarsi con questo a vivere la vera vita umana; il più fervido apostolo della dottrina utilitaria, Stuart Mill, ha finito per pronunziare la più severa condanna del suo sistema con queste belle parole: « se cercate di esser felici, sarete infelici; unica via alla felicità è proporsi un fine diverso dalla felicità ». Peccato che anche in quest'ultima formula si nasconda il mal seme di un intento utilitaristico, che mira sempre alla sola felicità!

RIASSUNTO.

I. — Il piacere, si chiami esso interesse, utilità o felicità, è il principio comune dei sistemi utilitarî; questo principio però è falso; infatti 1) il piacere non può servire alla nostra attività *a)* nè di fondamento, perchè nasce da esso, *b)* nè di guida, perchè è relativo e mutevole, *c)* nè di misura, perchè esso prende valore dagli atti, non gli atti da esso; 2) il principio del piacere non rende conto della coscienza morale; 3) la ricerca del piacere non ha

i caratteri di un fine *a)* umano, *b)* universale, *c)* raggiungibile e *d)* obbligatorio come il dovere; 4) i sistemi basati sul piacere non sono solidi e resistenti alla critica.

II. — Secondo i sofisti, i quali portarono nelle questioni pratiche il soggettivismo e lo scetticismo che professavano in quelle teoriche, l'uomo è la misura di ogni cosa, nulla vi è di assoluto circa il giusto e l'onesto, e il diritto nasce dalla forza. Secondo i cirenaici, l'uomo deve seguire la natura, ossia la tendenza al piacere, e non al piacere lontano è incerto, ma a quello immediato e certo che nasce dal dolce movimento della sensazione presente. L'una e l'altra dottrina sono contrarie alla coscienza morale, alla natura umana e, specialmente la seconda, allo stesso conseguimento di quel piacere che si propongono come fine supremo. Un disperato pessimismo è naturale conseguenza del principio edonistico, malgrado l'ottimismo in contrario professato modernamente dal Fourier nell'utopistico sistema sociale del suo « falansterio ».

III. — La morale epicurea muove dagli stessi principi della cirenaica, ma ne differisce per la netta distinzione di qualità che introduce tra i piaceri corporei e gli spirituali, preferendo questi a quelli, e per l'importante trasformazione della massima positiva « cercare il piacere » nell'altra negativa « fuggire il dolore »; distinzione e trasformazione, per cui al brutale edonismo dei cirenaici si sostituisce una specie di ascetismo, di null'altro desideroso che di quella imperturbabilità e serenità d'animo in che Epicuro fa consistere la felicità del saggio e alla quale — qui il vero difetto dell'epicureismo — serve di mezzo la virtù. Singolare, nondimeno, in Epicuro il contrasto, che si rinnova più tardi nell'Helvétius, tra le virtù generose dell'uomo e i gretti principî del filosofo.

IV. — L'utilitarismo, di cui il Bentham può dirsi il fondatore, postula anch'esso come principio il piacere e l'interesse, ma non più il piacere e l'interesse immediato, alla maniera dei cirenaici, e nemmeno il piacere e l'interesse individuale alla maniera degli epicurei, sì bene il

piacere e l'interesse universale; l'interesse individuale coincide sempre con l'interesse collettivo, proclama il Bentham — appoggiandosi all'economia politica, malgrado le smentite dell'economia politica —; dunque, per conseguire la felicità individuale, bisogna concorrere il più possibile alla felicità universale. In qual modo? applicando l'aritmetica morale, la quale valuta le azioni dai piaceri che ne conseguono, e i piaceri dalla loro *a*) intensità, *b*) durata, *c*) certezza, *d*) prossimità, *e*) purezza, *f*) fecondità, *g*) estensione. Ma si può ridurre il piacere a quantità numeriche, e, nel caso affermativo, si può ridurre il valore morale di un atto alla quantità di piacere che produce?

V. — Stuart Mill continua e corregge l'opera del Bentham, spiegando il passaggio dall'interesse individuale al collettivo non già mediante il falso supposto di un'immane coincidenza tra i due interessi, ma mediante un'associazione inseparabile, fortemente costituitasi nella nostra coscienza tra il bene egoistico e il bene altruistico. Parimenti con l'associazione, unico fattore, secondo lui, di tutta la vita psichica, egli spiega il trasformarsi degli atti utili in virtuosi: questi in origine erano compiuti in vista dei vantaggi a cui andavano strettamente associati; poi, prescindendosi da quei vantaggi e spezzatasi quest'associazione, furono compiuti per sè stessi. Il Mill, infine, come il Bentham, valuta gli atti dal piacere che procurano, ma, a differenza del Bentham, tien conto nel piacere, oltre che della quantità, anche della qualità; pur troppo, però, per la scelta dei piaceri migliori egli non fornisce altro criterio che quello puramente empirico dell'opinione dei più.

VI. — Anche il positivismo ha fatto lodevoli sforzi per evitare nella morale l'egoismo. Il Comte, fondatore di questa scuola, riconosce senz'altro nella natura umana, oltre gli egoistici, sentimenti altruistici, a cui dà la preferenza, ma senza giustificarla, avvicinandosi così all'etica sentimentale. Il Littré, poi, peggiora la dottrina del

maestro, dando al positivismo un carattere prettamente materialistico, e pretendendo far uscire, con ingegnoso ma fallito tentativo, la morale dalla biologia.

VII. L'etica utilitaria, man mano che passa dall'edonismo sensuale della scuola cirenaica all'edonismo razionale della scuola epicurea, dall'egoismo calcolatore degli utilitaristi inglesi all'altruismo disinteressato dei positivisti francesi, si nobilita sempre più, acquista sempre più valore morale e finirebbe per identificarsi con i più rigorosi sistemi della virtù, se non fosse sempre macchiata dal peccato di origine, ossia dal principio su cui si basa, che cioè la felicità, e in ultima analisi il piacere, sia il fine supremo della vita. Un tal principio è la negazione della moralità; non già che la virtù escluda la felicità, anzi, trova in essa il suo legittimo coronamento, tanto più legittimo in quanto l'uomo, oltre che di ragione, è dotato di sensibilità; soltanto non intende servir di mezzo alla felicità, ed esige di essere praticata anche se questa venisse a mancare.

VIII.

ETICA SENTIMENTALE.

- I. L'etica sentimentale in genere e relativa critica preliminare. — II. La morale del misticismo. — III. La morale della simpatia: Smith. — IV. La morale del pessimismo: Schopenhauer.*

I. — L'etica sentimentale in genere e relativa critica preliminare. — La ricerca del piacere e l'utilitarismo, abbiamo visto, non possono servire di base alla moralità; non conviene allora abbandonare l'interesse, l'egoismo, e sostituirgli il sentimento opposto, ossia il disinteresse, l'altruismo? anziché agire per calcolo e mirando sempre in ultima analisi all'utile nostro, non conviene piuttosto agire per amore e seguendo sempre gl'impulsi del cuore? amare sè stesso, il prossimo, la perfezione in tutte le sue forme, e infine l'essere perfetto, non può essere questo l'ideale supremo, il contenuto della legge morale? Vi sono azioni, dice il Hume (1711-1776), che suscitano subito la nostra stima, il nostro plauso, senza bisogno di sottigliezze razziocinative»; chi ha assistito al primo assassinio, aggiunge lo Smith (1723-1790), e ha udito gli estremi aneliti della vittima morente, non ha avuto alcun bisogno di pensare a una legge che vieta l'omicidio per sentire la nefandezza di un tal delitto»; il cuore è la migliore, se non l'unica, guida al bene, a esso quindi deve subordinarsi la ragione; i grandi pensieri, quelli cioè che ingenerano le grandi azioni, vengono dal cuore, ha scritto Vauvenargues (1715-1747), e non soltanto la carità, ma anche la giustizia è un « grido del cuore ».

Critica: Non si può negare che il sentimento, soprattutto nelle sue forme altruistiche, risponda assai spesso al dovere; ma può dirsi perciò il principio del dovere? gli atti ispirati dal sentimento non sono buoni soltanto perchè ci è grato compierli e perchè l'amore li muove, ma soprattutto perchè tali li giudica con più o meno chiara coscienza la ragione; l'etica sentimentale, quindi, è indubbiamente superiore all'etica utilitaria, in quanto

adotta un principio che più si avvicina al vero disinteresse, ma, presa da sola, si rivela anch'essa insufficiente:

1) perchè manca di un criterio per giudicare il valore morale del sentimento;

2) perchè non spiega i caratteri essenziali della legge morale, tra cui l'autorità e l'universalità.

1) Quanto al primo punto, bisogna convenire che il sentimento dell'amore varia secondo che si dirige a noi stessi, al nostro prossimo, alla divinità; ora, ammesso che per raggiungere la perfezione morale basta seguire gl'impulsi del cuore, bisogna pure scegliere tra impulso e impulso, perchè non tutti hanno la medesima direzione; l'amore verso sè, per es., il quale senza confondersi con l'egoismo ne è tuttavia il principio, si oppone spesso all'amore verso il prossimo che è puramente altruistico, e con entrambi entra talora in contrasto, nelle anime più ferventi, l'amore mistico verso Dio; a quale di essi dare la preferenza? Al più nobile, si dirà, ma chi decide della nobiltà di un sentimento, se non un giudizio il cui criterio è estraneo al sentimento stesso, un giudizio che sarà buono o cattivo, secondo che si conforma o no a una certa regola, a un certo ideale? giacchè nessuno vorrà adottare per massima un'enormità di questo genere, che l'inclinazione più forte è sempre la migliore. Anche quel « giusto rapporto tra i sentimenti individuali e i sentimenti sociali » che uno dei più noti sentimentalisti inglesi, il Shaftesbury (1671-1713), pone come principio morale, non può ottenersi senza l'intervento della ragione.

2) Quanto al secondo punto, la psicologia insegna che l'intensità dei sentimenti e delle tendenze non è sempre costante così nei varî individui come nei varî momenti di uno stesso individuo; taluno, per es., che in gioventù fu pieno di entusiasmo per le nobili cause, è diventato nell'età matura apatico e senza slancio; vuol dire questo che egli sia meno obbligato a sollevare gl'intelici e difendere gli oppressi? gli stessi sentimentalisti riconoscono nell'anima momenti di freddezza, di aridità, di languore, che essi deplorano; le vicende dell'ambiente fisico, la salute o la malattia, una vita fortunata o una serie di sventure, tutto concorre a smussare ovvero ad acuire la nostra sensibilità morale; la solitudine, richiamando la coscienza a sè stessa, suscita meglio il rimorso, l'approssimarsi della morte lo accresce, il rumore del mondo, invece, e l'abitudine, pur non potendo soffocarlo, lo miti-

gano; insomma, lo spirito ha anch'esso i suoi momenti di esaltazione e di abbattimento. E allora, com'è possibile che il sentimento così fluttuante serva di base a un imperativo uguale per tutti? com'è compatibile l'idea di una legge, ossia di un principio d'azione obbligatorio, impersonale, immutabile e categorico, con la forza della nostra natura sensibile che ha tutti i caratteri opposti? l'amore, così legato com'è al piacere e al dolore, poichè in ultima analisi non si ama nè si odia se non ciò che arreca piacere o dolore, non ha, per sè stesso nessuna delle proprietà inerenti alla legge morale, nè riesce meglio del piacere e del dolore a spiegare il fatto della coscienza morale.

Oltre le precedenti, si adduce un'altra considerazione contro l'etica sentimentale. Si dice: l'amore è involontario, poichè nasce, si sviluppa e muore senza nostro consenso; « al cuore non si comanda » afferma la sapienza volgare; ora, se l'amore fa tutt'uno col dovere, ecco che l'adempimento del dovere non dipende più dalla volontà, ma è sottoposto ai capricci della sensibilità. — L'obiezione non manca di valore, ma esagererebbe chi volesse concluderne che la facoltà di amare sia totalmente sottratta al nostro potere, e che perciò non possa venire imposta; certi sentimenti sono obbligatori nel senso che dobbiamo far di tutto perchè nascano, si mantengano vivi, si rafforzino, e nel senso che dobbiamo agire sempre come se li provassimo; molti atti sono prescritti non già perchè dipenda da noi compierli, ma soltanto perchè dipende da noi sforzarci di compierli. E invero l'ideale etico comprende l'intenzione del bene non meno che la pratica del bene, l'amore del dovere non meno che il dovere dell'amore; chi adempiesse verso i propri genitori tutti gli obblighi di assistenza e di rispetto, senza però provare per essi alcun sentimento di affetto e di tenerezza, non andrebbe immune da colpa, in ispecie quando nulla facesse per piegare il suo cuore ad amare gli esseri che ognuno deve avere più cari sulla terra; similmente, non basta servire la patria, beneficiare il prossimo, praticare la virtù: bisogna mettere in tutto questo lo slancio della carità; « quando io donassi i miei beni ai poveri, dice san Paolo, quando io offrissi il mio corpo perchè fosse bruciato a loro beneficio, tutto questo non avrebbe alcun merito senza un vero spirito di carità »; « il mondo, ha detto il Castelar, s'illumina con la ragione, ma si conquista col cuore, nel mondo fa molto chi sa pensare, ma fa più chi sa morire, l'idea è la luce, ma l'amore è il fuoco in cui si creano i mondi ». Dunque, anche il sentimento, come tutto il resto dell'uomo, va sottoposto alla legge morale, il che però conferma una volta di più che non è esso il legislatore dei nostri atti; persino quando i suoi impulsi concordano spontaneamente con le esigenze della ragione, esso non è che un ausiliario, sia pur preziosissimo, della ragione; potrà innamorarsi della legge, ma non diventarne l'autore.

II. — La morale del misticismo. — Le precedenti considerazioni generali possono servire alla critica delle principali forme di etica sentimentale, cominciando da quella mistica.

C'è, infatti, una dottrina morale, che si fonda da una parte sulla fede in un essere infinito — concepito ora come un Dio personale, ora come una natura incosciente, ora come un ideale astratto di perfezione, ma in ogni caso come il principio primo e il fine ultimo di tutte le cose —, dall'altra sul sentimento dell'amore. Per questo sentimento, che si sostituisce alla ragione ed è a un tempo l'essenza nostra e di tutto l'universo, si stabilisce un rapporto ricorrente tra noi e l'infinito: noi aspiriamo all'infinito e l'infinito discende a noi con l'effusione della sua bontà, noi comunichiamo con Dio e Dio è presente nei nostri cuori. I più arditi non disperano di attuare già in questa vita l'unione mistica con l'infinito e indicano i mezzi per raggiungerla: oscurare la propria coscienza, abdicare alla propria personalità, sopprimere la volontà, dimenticare affatto la vita presente, abbandonarsi ai rapimenti dell'adorazione, uscire da sé stessi secondo l'energico significato della parola « estasi » (ἔκστασις = uscita, trasporto), ecco in sostanza la perfezione. E chi prenda alla lettera questa teoria, deve considerare il mondo come un male, il corpo come un nemico, e desiderar la morte come una liberazione, e condannarsi, prima della morte naturale, a quella morte anticipata che è la vita in un deserto o in una cella, mantenendosi tutto estraneo all'azione, tutto dedito alla contemplazione, o, al più, parodiando l'attività, come quegli anacoreti della Tebaide che andavano ad attingere acqua al Nilo per innaffiare un bastone piantato nella sabbia; la vita affettiva, esagerata così verso un'unica direzione, si esaurisce per intero a danno di ogni altra direzione e non conserva più forze per i sentimenti di natura terrena. Certo, non tutti i sistemi mistici giungono a siffatti eccessi, ma tutti sembrano almeno permetterli e anche i più saggi hanno il torto di affidarsi a una base così mal sicura e variabile come il sentimento, il quale, tiepido o ardente secondo i temperamenti e i caratteri, spesso langue appunto negli spiriti più desiderosi di perfezione. Nè soltanto vacillante e incerta è la morale mistica, ma anche oscura nelle sue prescrizioni, poichè da una parte l'idea di Dio sorpassa di molto la nostra intelligenza e non può fornirci i principi di condotta compatibili con la nostra debolezza; dall'altra non si può prevedere a quali eccessi conduca e a quali pericoli esponga, senza l'intervento della ragione, la nota massima: « *ama et fac quod vis* ». La storia è lì a mostrarci quante anime troppo sen-

sibili alla passione dell'amore, furono da essa trascinate assai lungi dalla moralità.

III. — **La morale della simpatia: Smith.** — Di carattere più terreno e più umano è la morale di Adamo Smith (1723-1790), il quale, sebbene più d'ogni altro si avvicini alla verità, tra quanti ebbero in comune l'errore di affidare al solo sentimento la direzione della vita, pur nondimeno non fece scuola, onde il suo sistema, in più punti discutibile, non ha per noi che un interesse storico. Il grande economista inglese prende per regola dell'attività uno dei sentimenti più generosi, la simpatia, per la quale la nostra coscienza partecipa degli stati delle altre coscienze e comunica con tutti gli esseri animati e inanimati. La simpatia si desta soprattutto quando siamo testimoni ovvero udiamo il racconto di atti morali compiuti dai nostri simili; noi proviamo un sentimento di gioia e di stima se quegli atti sono o ci sembrano buoni, un sentimento di tristezza e d'indignazione se quegli atti sono o ci sembrano cattivi; simpatia nell'un caso, antipatia nell'altro; di qui l'approvazione e la disapprovazione, ossia i due giudizi opposti della coscienza morale, ossia il discernimento del bene e del male. Ma osserviamo:

a) Malgrado gli sforzi ingegnosi della sua psicologia, l'autore non riesce a nascondere l'errore fondamentale della sua etica; egli subordina il giudizio di approvazione alla simpatia, quando invece in realtà questa è condizionata da quello; non si può sentirsi commossi da un atto senza conoscerlo e giudicarlo; al sentimento di simpatia deve precedere un'intuizione, un giudizio; ora, con qual diritto lo Smith fa dipendere dal fatto sensitivo adottato come principio il fatto intellettuale che lo produce? come può egli illudersi di trasformare così l'etica sentimentale in etica razionale e dare fissità a stati affettivi per loro natura mobili e cangianti?

b) Un'altra difficoltà l'attende ancora. La simpatia, a rigore, nasce tra noi e gli altri; tra noi e noi stessi non è possibile se non dopo che abbiamo appreso a sdoppiarci, a considerarci una volta come *noi* e una volta come *altri*; ora, se quel sentimento è la misura del bene e del male, in qual modo applicarlo a valutare le azioni nostre? Non c'è che una via d'uscita, e lo Smith non esita a servirsene, cadendo però in un altro errore di psicologia: secondo lui, non si apprende a giudicare la mo-

ralità nostra se non dopo avere giudicato quella altrui; soltanto lo spettacolo dell'attività altrui c' inizia alla vita morale, ci fa comprendere il bene e il male, ci rivela la capacità nostra a compiere l'uno e l'altro. Ma questa affermazione contraddice una verità psicologica già assodata: noi non conosciamo nulla dei nostri simili che già non abbiamo sperimentato in noi stessi, noi non abbiamo l'idea della loro volontà se non dopo conosciuta la nostra, noi non giudichiamo la loro vita pratica se non attraverso la nostra coscienza. Eppure lo Smith ritiene che, quando facciamo il nostro esame di coscienza, dobbiamo sdoppiarci e metterci di fronte a noi stessi come testimoni, e domandarci che cosa proverebbe al nostro posto uno spettatore imparziale che ci osservasse, e lodarci ovvero biasimarci secondo che ci è dato presentire la sua lode o il suo biasimo, che val quanto dire la sua simpatia o la sua antipatia; in una parola, per giudicarci dobbiamo sostituire alla nostra una coscienza estranea. Ma chi non vede quanto è disforme dalla realtà e inutile un così complicato e tortuoso giro per arrivare a quel giudizio semplice e spontaneo che prorompe direttamente, come l'osservazione ci attesta, dalla nostra coscienza? noi siamo tanto lontano dal modellare i nostri apprezzamenti morali sulla simpatia o antipatia suscitata in altri dai nostri atti, che spessissimo con deliberata coscienza ci esponiamo all'antipatia altrui, pur di conservarci degni di stima agli occhi nostri; poichè, in tesi generale, il cuore non è sempre l'eco fedele della ragione: esso ha spesso segrete repulsioni per atti o persone che il giudizio morale approva, e più spesso ha inesplicabili attrattive per colpe che il giudizio morale condanna; insomma, la simpatia è per sé stessa un pessimo giudice in fatto di moralità.

c) Ma anche a prescindere da questi due vizi capitali della morale smithiana, e cioè dall'indimostrata precedenza che essa dà alla simpatia sul giudizio morale e dall'impossibilità in cui essa si trova di spiegare i doveri individuali con la simpatia altrui, chi volesse a ogni modo seguirla, dovrebbe accettare un terzo errore non meno insostenibile dei precedenti. La regola dell'etica sentimentale è nota e anche abbastanza chiara, sebbene di applicazione non sempre facile: «fai tutto ciò che ti guadagna la simpatia altrui ed evita il contrario»; ma, si domanda, da chi è costituito questo «altrui»? comprende esso anche i nostri nemici, gl'ignoranti, gli stolti, i malvagi? Inoltre,

essendo la simpatia individuale, come conciliarsi quella di tutto il mondo? ed essendo altresì mutevole, come assicurarsi oggi quella di domani? Lo Smith non può prescrivere, a chi è incerto della risoluzione da prendere, di consultare giudici o sconosciuti o corrotti o ignoranti; lo rinvia quindi a un'altra giurisdizione, eliminando i giudici reali con le loro passioni e incoerenze ed erigendo a giudice supremo uno spettatore indipendente, imperturbabile, vivente di un'umanità astratta da ogni tempo e da ogni luogo: ecco, dic'egli, la coscienza ideale di cui voi dovete guadagnar la simpatia; ma non si accorge che ciascuno si foggerà questa coscienza a immagine propria, e che chiunque fosse invitato a disegnare il tipo ideale da proporre a modello, non potrebbe essere lodato o rimproverato per aver preferito certe linee a certe altre, se non in nome di una regola che non dipende più dal puro sentimento. Lo Smith si compiace a chiamare questo tipo ideale uno « spettatore imparziale », ma non riflette che la prima condizione dell'imparzialità è far tacere le « simpatie » e le « antipatie », ossia il sentimento, per lasciar parlare la ragione; è dunque un'impresa inevitabilmente destinata a fallire quella di sostituire in morale altri giudici che non siano la coscienza e la ragione: e tutti i sistemi che credono poter fare a meno di questi, sono poi costretti a richiamarli sotto altro nome.

IV. — La morale del pessimismo: Schopenhauer. — L'etica sentimentale, al pari dell'edonistica — con la quale ha molti punti di contatto, perchè entrambe costruite sulla sensibilità —, ingenerando la persuasione che nell'universo il dolore predomina sul piacere e che la vita sia per sè stessa un male, porta facilmente al pessimismo. Certo, la morale pessimistica muove da una metafisica che rigetta l'idea di un Dio remuneratore, e quindi di una vita migliore di questa; ma poichè a siffatta negazione essa aggiunge interessanti vedute intorno alla natura dell'uomo, al suo fine supremo, ai suoi doveri, così merita che le si faccia un posto in questo quadro di sistemi morali. Non parleremo che della dottrina dello Schopenhauer (1788-1860), la quale ha per principio fondamentale che la personalità è un'illusione, e che attaccarsi a quest'illusione è un errore, una colpa, non derivando da essa che egoismo e odio. Eccone le linee generali:

Tutto l'essere, ossia il noumeno, è costituito, secondo il filosofo tedesco, da una sola e medesima realtà, la volontà, intesa

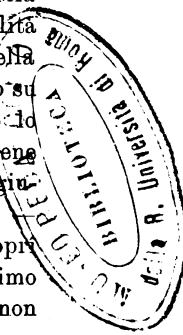
come universale tendenza, universale sforzo a esistere, a vivere, e di cui le singole volontà individuali non sono che immagini fenomeniche coesistenti e successive, in apparenza molteplici ma in realtà identiche, dovute al proiettarsi e rifrangersi del noumeno nelle forme soggettive dello spazio e del tempo. La volontà costituisce il fondo dell'universo, ed è indiscutibile il suo primato e la sua anteriorità rispetto alla stessa intelligenza, perchè il « voler vivere », preso nel senso più lato della parola, esiste e si manifesta anche là dove l'intelligenza manca, anche nelle tendenze oscure dei minerali e dei cristalli, nell'eccitabilità dei vegetali, nell'istinto degli animali, e l'uomo stesso non si serve dell'intelligenza che per meglio soddisfare i fini della volontà; una e universale nella propria esistenza, la volontà è eterna e indistruttibile: dopo essersi sviluppata successivamente nella materia bruta, nella pianta e nell'animale, essa perviene nell'uomo alla coscienza chiara di sé, e allora comprende che il mondo non è che un'illusione e, pur troppo, un'illusione dolorosa. Infatti, — lo Schopenhauer si sforza di dimostrarlo con dialettica inesorabile e stringente e con osservazioni acute e ingegnose — la vita è un male nel suo fondo stesso, perchè, nascendo da quel noumeno che è la volontà assoluta, è una serie continuata di tendenze, di bisogni, di privazioni, e quindi di dolori; nè giova soddisfare queste tendenze e questi bisogni, perchè o essi risorgono con ritmo incessante più imperiosi che mai, oppure al loro pieno appagamento succede la nausea, la noia. La vita, dunque, oscilla perpetuamente tra la privazione, che è dolore, e l'esuberanza, che è pure dolore; il dolore è il fondo positivo della vita, e in questa non sono possibili che i piaceri negativi, derivanti dalla sospensione del dolore. Ove poi a ciò si aggiunga che la vita è il risultato della concorrenza e della lotta tra gl'individui, che essa, cioè, contraddice a sé stessa — il fil d'erba, infatti, l'albero, l'animale, l'uomo si disputano il suolo, l'aria, la luce, l'alimento; le specie superiori vivono a spese delle inferiori, l'uomo a spese dell'altro uomo! — sarà ancor più manifesta l'assurdità della vita, la quale in conseguenza diventa tanto più cattiva, quanto più gli esseri viventi, per una funesta aberrazione, la ritengono per buona, vi si attaccano con tutte le loro forze e cercano perpetuarla a ogni costo; il « genio della specie » inganna gl'individui, e mediante l'amore, in cui l'essere vivente crede trovare la più intensa delle gioie, assicura, con la continuità della

specie, la continuità della vita e del male. Il male reale, insomma, è l'attaccamento alla vita individuale, è il voler vivere, è l'egoismo, onde l'imperativo della moralità deve formularsi così: « sopprimere in sé stesso la volontà di vivere ». Non si tratta già di distruggere la vita col suicidio, perché il corpo è soltanto un'apparenza che può sparire e nondimeno lasciare intatta la volontà universale di vivere; « il suicidio, essendo una fuga dal dolore, uccide la vita, non la volontà di vivere »; bisogna invece distruggere il « voler vivere » stesso, abdicando ai propri desiderî, rinunciando ai motivi illusori con cui l'intelligenza crede dare alla vita una ragione sufficiente, mortificando la carne, condannando il corpo alla castità assoluta, proclamando il celibato universale, facendo vita ascetica, praticando, in una parola, tutte le virtù di abnegazione e di astinenza che sono il fondo comune delle dottrine buddistica e cristiana. La rinuncia della volontà a vivere individualmente: ecco in conclusione il dovere fondamentale della morale schopenhaueriana, e per adempierlo è indispensabile un sentimento potente, la *pietà*, la *compassione* (*Mitleid*), ossia una simpatia intesa nel senso etimologico della parola. Grazie a questo sentimento, l'uomo virtuoso, riconoscendo il nulla della propria individualità, l'assurdità dell'egoismo, l'identità tra lui e gli altri in quanto manifestazione di una volontà universale, partecipa al dolore dei suoi simili, non essendo la comunanza di esistenza che comunanza d'infelicità, e opera per tal modo tutto al contrario dell'egoista, il quale in pratica nega la realtà degli altri.

Qui lo Schopenhauer scrive pagine ammirabili di cui diamo qualche estratto: « Per l'egoista, tra l'*io* racchiuso nella propria persona e il *non-io* che si estende a tutto il resto dell'universo c'è un abisso; per l'altruista, invece, questo abisso a ogni istante si colma e scompare... Dei due modi di vedere, l'egoistico vale per quella parte di noi che, riferendosi al mondo empirico o fenomenico, è soggetta alle leggi del tempo e dello spazio; ma non vale per quell'altra parte di noi, ben più importante ed essenziale, la quale, riferendosi al mondo metempirico o noumenico, ci rimane velata e sconosciuta; qui non si ha più individuazione, che è una pura apparenza, ma un solo unico essere, nel cui seno *io* e *non-io* si confondono e si fondono insieme. Tale verità, di cui il sanscrito ha dato la formula definitiva: « *Tat twam asi* = tu sei questo », appare evidente nella simpatia, principio di ogni virtù vera, disinteressata, e trova la sua reale traduzione in qualsiasi buona azione; alla medesima verità facciamo appello ogni qual volta invochiamo dolcezza, carità, grazia, in luogo di giustizia, perchè in tali casi portiamo chi ci ascolta al punto di vista donde tutti gli esseri appariscono come un

essere solo... Secondo che prevale la veduta altruistica dell'unità essenziale dell'essere, o l'egoistica dell'essenziale individuazione degli esseri, prevale nel mondo ora l'uno e ora l'altro dei due principî, dalla cui lotta, secondo Empedocle, nasce il mondo, e cioè la Φιλία = Amicizia e il Νῆκος = Odio. Ma chi è animato dal Νῆκος, se potesse con uno slancio del suo odio penetrare nell'interno del più detestato tra i suoi nemici e toccarne il fondo, rimarrebbe bene stupito, poichè non vi troverebbe che sè stesso! *Tat twam asi* = tu sei questo! . . . Colui che va alla morte per la patria ha saputo liberarsi dall'illusione dell'individuazione, poichè non rinserra più il proprio essere nei limiti della propria persona, ma lo allarga e lo estende a tutti gl'individui del proprio paese, nei quali continuerà a vivere, nonchè alle generazioni future, per le quali appunto si sacrifica; così la morte è per lui come il momentaneo socchiudersi delle palpebre che non interrompe punto la visione... Non c'è beneficio veramente puro e disinteressato, che, ben esaminato, non apparisca un atto profondamente misterioso, una specie di misticismo applicato, avendo per principio l'unità dell'essere, che è il principio di ogni misticismo... Ecco perchè la compassione, per il suo carattere profondamente mistico, può dirsi il gran mistero dell'etica ».

Lo Schopenhauer, come si vede, fonda la sua etica sulla sua metafisica, e come la sua metafisica si riassume, α) in una concezione panteistica del mondo, β) in una veduta pessimistica della vita e γ) in una negazione recisa e assoluta dell'individualità personale, così la sua etica consiste tutta nell'esercizio di quella virtù che si chiama la compassione o la pietà. Ora, appunto su questa virtù occorre fare qualche osservazione: — Spesso lo Schopenhauer intende la pietà come « la volontà diretta al bene altrui », e in essa fa rientrare pressochè ogni virtù, dalla giustizia, racchiusa nel precetto « non danneggiare alcuno » — l'uomo compassionevole, infatti, non può arrecare offesa ai propri simili —, alla carità, racchiusa nel precetto « ama il tuo prossimo come te stesso » — l'uomo compassionevole, infatti, non può non far di tutto per mitigare i mali e accrescere le gioie altrui, abbracciando nel medesimo sentimento di tenerezza tutta la natura sensibile e animata —; ma come mai il filosofo tedesco viene a parlarci di una virtù attiva che si adoperi a beneficio del prossimo, quando sostiene che la « simpatia è suscitata soltanto dall'infelicità altrui »? bisogna che la sua dottrina si accontenti di una compassione inerte, partecipante solo ai mali degli altri, essendo assurda una pietà diretta verso chi è felice o verso chi cessa di soffrire. — Inoltre, anche con tale restrizione, la simpatia non si comprende se non restituendo alla personalità il valore tolto nel sistema schopenhaueriano, perchè senza presupporre la multipli-



cità degl'individui come si può prescrivere loro di compattarsi e amarsi reciprocamente? che cosa possono scambiarsi tra loro esseri in apparenza diversi, in realtà identici? — Infine, e questo ci dispensa da ulteriori critiche, il sentimento della simpatia nella dottrina pessimistica non è tanto un principio morale e una vera virtù, quanto « un primo passo verso la rassegnazione, un esercizio a rinnegare sé stesso e la propria volontà », consistendo il fine supremo della vita nella rinunzia alla vita individuale, nel ritorno all'unità assoluta, in una parola nel nirvâna dei buddisti, « in questo stato supremo di libertà, per il quale la volontà si emancipa interamente dalle forme e dalle necessità della vita sensibile ». Lo Schopenhauer non dice se, in omaggio al principio che si deve fare agli altri ciò che stimiamo bene per noi, siamo tenuti a far sì che anche gli altri passino per questi gradi della perfezione, assoggettandoli a una vita di dolori e di sacrifici; ma il suo discepolo e oppositore Hartmann fa osservare che i principî dell'ascetismo autorizzano ogni crudeltà anche verso gli altri, perchè, secondo la dottrina del maestro, i maltrattamenti, « se sotto il rispetto fisico sono un male, sotto il rispetto metafisico sono un bene, in quanto costituiscono un utile esercizio alla rinunzia al proprio volere »; l'Hartmann piuttosto dubita dell'efficacia dei mezzi proposti ad annientare la volontà di vivere in ciascun individuo: egli ritiene necessario il « suicidio cosmico », a cui il progresso della scienza non mancherà di portare l'umanità, per distruggere d'un sol colpo quest'universo maledetto e tutti gli esseri pensanti che vi sopportano la tortura dell'esistenza!

Concludendo, saremmo ingiusti se lasciassimo credere che ogni morale del sentimento conduca necessariamente a siffatte aberrazioni, a cui gli stessi autori furono ben lungi dal conformare la loro condotta pratica — basta pensare alla vita tutt'altro che ascetica dello Schopenhauer e alla dolce vita di famiglia dell'Hartmann —; è un fatto, però, che, quando sia sostenuta da una metafisica come quella dianzi esaminata, la morale del sentimento si presta assai facilmente a conseguenze così paradossali. Di qui la necessità di preferirle sistemi razionali, i quali domandino all'intelligenza e non più alla sensibilità il fondamento e la formula del dovere.

RIASSUNTO.

I. — La morale del sentimento sostituisce al calcolo egoistico il sentimento altruistico; essa, quindi, è superiore alla morale utilitaria, ma nondimeno ancora insufficiente: 1) perchè la natura cieca e impulsiva del sentimento non fornisce un criterio ragionevole per scegliere tra sentimenti diversi e opposti; 2) perchè la natura relativa e mutevole del sentimento non spiega l'universalità costante della legge morale. Ciò, peraltro, non menoma punto il compito preziosissimo del sentimento come ausiliario della ragione nella pratica della virtù.

II. — A una forma di etica sentimentale conduce il misticismo, il quale, fondandosi sulla fede nell'esistenza di un essere infinito, sia personale, sia inconsciente, pone l'ideale della perfezione nella massima unione, mediante l'amore, tra quell'essere e noi. La morale mistica ha il grave torto di essere ultraterrena nei suoi fini, vacillante nei suoi principî, oscura nei suoi precetti; è inoltre troppo pericolosa la sua massima fondamentale: *ama et fac quod vis*.

III. — Di carattere più terreno e umano è la morale dello Smith, fondata sul noto sentimento della simpatia; essa però non si sostiene per tre errori capitali: a) afferma che la simpatia precede e giustifica il giudizio morale, quando invece è appunto il contrario; b) ritiene che non possiamo giudicare la condotta nostra se non applicando i sentimenti di simpatia o antipatia provati per la condotta altrui, quando invece ogni coscienza tiene appunto il cammino inverso; c) erige a giudice supremo della moralità uno spettatore imparziale, di cui dobbiamo guadagnare la simpatia, quando invece l'imparzialità ha per condizione di far tacere le suggestioni della simpatia.

IV. — L'etica sentimentale si collega facilmente col pessimismo; ne è prova la dottrina morale dello Schopenhauer,

la quale, fondandosi sopra una concezione panteistica del mondo, una veduta pessimistica della vita, e una negazione recisa e assoluta dell'individualità personale, pone come dovere fondamentale la rinunzia alla volontà di vivere individualmente — da non confondere col suicidio — mediante il sentimento della pietà o compassione che trasfonde l'*io* nel *non io* e li unifica; come la volontà di vivere è fonte di egoismo e odio e porta all'individuazione, così la compassione è fonte di altruismo e amore e porta alla fusione universale, al nirvâna buddistico, insomma a quello stato di liberazione completa dai lacci della vita sensibile, a cui l'Hartmann vorrebbe giungere d'un tratto, distruggendo d'un colpo, con un « suicidio cosmico », quest'universo maledetto. Le conseguenze paradossali del pessimismo e la condotta dei suoi predicatori, tutt'altro che fedeli ai loro principî, sono la migliore confutazione della morale pessimistica.

IX.

ETICA RAZIONALE.

A) FONDAMENTO DEL DOVERE.

- I. Fondamento dell'etica razionale: l'obbligazione e le due massime kantiane — II. Fondamento dell'obbligazione: il bene e la morale oggettiva. — III. Accuse alla morale oggettiva e risposte: A) La morale oggettiva ricade essa nell'utilitarismo e nel sentimentalismo? — IV. B) La morale oggettiva si aggira essa in un circolo vizioso? — V. Il bene assoluto e rapporti tra l'etica e la metafisica. — VI. Rapporti tra l'etica e la religione.*

I. — Fondamento dell'etica razionale: l'obbligazione e le due massime kantiane. — Da quanto precede risulta che gli atti *ordinati* dalla legge morale sono ben diversi così da quelli *consigliati* dall'interesse, individuale o generale che sia, come da quelli *ispirati* dal sentimento; pur rassomigliando molte volte agli uni o agli altri, derivano tuttavia da un motivo diverso o, per parlare il linguaggio del Kant, da una « massima » diversa; pur conformandosi alla nostra utilità o alla nostra simpatia, non si propongono come fine nè questa nè quella, e oltre a essere utili per noi o benefici per gli altri, sono anche buoni o cattivi per sè stessi, in virtù di un principio, di una legge obbligatoria. Nè occorre altro, secondo il Kant, a fondare la morale; a lui basta che la ragione pratica, ossia la volontà ragionevole, apprenda l'obbligazione e vi si conformi; ond'egli non crede di dover andare più oltre per giustificare il dovere, e, considerando soltanto la forma di questo, ne deduce logicamente la prima massima morale: « opera in modo che la tua condotta possa servire di norma universale »; qual è, infatti, il carattere essenziale del dovere? la sua universalità, senza di che non avrebbe più valore di legge; esso, quindi, può riconoscersi a

questo segno: ogni volta che delibero, non ho che a generalizzare la massima in forza della quale mi decido, e a considerare se veramente è universale, non di fatto, ma di diritto, non in quanto è, ma in quanto *deve* essere generalmente seguita. Come, poi, l'ingiunzione del dovere è assoluta e incondizionata, così il valore della persona obbligata dal dovere è anch'esso qualcosa di assoluto, qualcosa che esclude ogni subordinazione ad altro fine; di qui la seconda massima kantiana: « opera in modo da trattare l'umanità in te e negli altri sempre come fine, mai come mezzo ». — Le due massime, le quali si completano a vicenda, sono di una grande verità e vanno sempre tenute presenti: a) la prima è un eccellente mezzo di prova per metterci in guardia contro i sofismi dell'interesse, della pigrizia o della debolezza nostra; chi, sul punto di trasgredire la legge, con l'idea non tanto di arrecarle offesa, quanto piuttosto di fare in essa un'eccezione in proprio favore che lo dispensi dall'osservarla rigorosamente, si domandi se autorizzerebbe anche gli altri alla medesima trasgressione, e allora, di fronte a una risposta negativa, vedrà tosto dileguarsi i comodi e falsi pretesti egoistici e dovrà arrendersi alla forza della legge, se non nell'azione, almeno nel pensiero; b) la seconda, poi, mette in vista con mirabile chiarezza ed evidenza la dignità e l'inviolabilità della persona umana, afferma l'uguaglianza di tutte le volontà e fonda il diritto. — Ma le due massime, pur rimanendo sempre le più belle formule dei nostri doveri, vanno ridotte al giusto significato che già indicammo altrove: a) La prima è certamente una pietra di paragone per giudicare della moralità dei nostri atti, ma non illumina punto sulla natura dei nostri doveri; essa non spiega nulla, è un criterio, non una ragione, e, in quanto tale, rassomiglia a un'etichetta esterna, la quale ci garantisce l'esistenza e la buona qualità della merce, senza però mostrarcela; di qui l'accusa all'etica kantiana di essere puramente formale, di fornire cioè i segni esteriori, non la vera conoscenza degli atti morali. b) La seconda, poi, non si arresta, è vero, al contorno degli atti morali, poiché ne svela l'interno contenuto che fa consistere nel rispetto alla personalità, ma con qual diritto proclama essa l'invulnerabilità della persona umana? è forse una risposta esauriente dire, col Kant, che una persona, per il solo fatto di essere sottoposta a una legge rispettabile, a un ordine sacro, diventa anch'essa ri-

spettabile e sacra, inviolabile e augusta, che, in altri termini, la persona umana, senza confondersi con la legge, per il solo fatto che la vuole, partecipa della sua santità? ognuno potrà domandare: e la legge stessa donde trae la sua santità? — L'etica kantiana, dunque, che noi riteniamo per vera nei suoi tratti essenziali, ci pare incompleta, e per il suo carattere puramente formale, e perché non rende conto dell'obbligazione, accettandola come un fatto primitivo, come un ordine della ragione, a cui la ragione obbedisce come il militare alla sua consegna. Per evitare questi difetti della dottrina kantiana, stimiamo necessario affrontare il grave problema del fondamento dell'obbligazione.

II. — Fondamento dell'obbligazione: il bene e la morale oggettiva. — Si sa che il bene morale risulta dall'osservanza della legge e consiste tutto nella buona volontà; ma non c'è altro bene all'infuori del bene morale? o invece la volontà in tanto si dice buona e in tanto compie atti buoni, in quanto si dirige a cose buone in sè, che rimarrebbero tali anche quando non agissimo, o agissimo contrariamente a esse? non vi sono cose migliori o peggiori di altre, indipendentemente dalla nostra moralità, dalla nostra simpatia, dalla nostra sensibilità? è proprio vero, come credono autorevoli filosofi, che, se la coscienza umana sparisse, la realtà perderebbe ogni valore, e tutto l'universo cadrebbe sotto la legge di un'indifferenza assoluta? Noi stentiamo a credere che l'ordine della natura si alteri, si capovolga o addirittura si annulli per il solo fatto che noi cessiamo di percepirlo; noi dubitiamo molto che, soppressa la nostra coscienza, una pietra stia alla pari o valga più di una pianta, una pianta più di un animale, un animale immondo, feroce, fiacco più di un animale grazioso, mite, vigoroso. Certo, mancando la coscienza, viene a mancare la rappresentazione soggettiva di quell'ordine, ma le condizioni oggettive permangono, e perciò si ha diritto a ritenere che esiste negli esseri una gerarchia conforme al loro diverso grado di bontà intrinseca, che, in altri termini, esistono dei « beni naturali », ripartibili in diverse specie, secondo che si riferiscono a) al mondo esteriore, b) all'organismo, c) allo spirito — donde la tradizionale classificazione fattane dagli antichi —, e che l'umanità, anche prescindendo dalla dignità morale di cui è privilegiata, è superiore a ogni altro. Né si creda l'affermazione di tale superio-

rità di origine sospetta, in quanto fatta dall'uomo stesso, giudice e parte a un tempo in tale questione, poichè la ragione umana, quando vuole, sa essere anche imparziale e, pur affermandosi superiore a ciò che cade sotto la nostra esperienza, non esita punto ad ammettere in altre sfere la possibilità di esseri superiori a noi. Del resto, anche in noi la ragione vede chiaramente che non tutte le funzioni hanno il medesimo valore, che vi sono tendenze buone e tendenze malvagie, che l'intelligenza vale assai più dell'idiotismo, e che il bene per eccellenza sta in quella libertà senza cui non si avrebbe nè dovere nè bene morale, in quella libertà che originariamente non è opera nostra, e che, indipendentemente dall'uso che ne facciamo, è in sè e per sè un bene naturale. — Esistono, dunque, beni naturali i quali, dato il loro valore oggettivo, anzichè dipendere dal bene morale, ne sono invece l'origine, il principio, anzichè essere determinati dalla nostra moralità, la regolano invece, le danno un oggetto, una ragione, spiegano insomma l'obbligazione. Per es., perchè siamo tenuti al rispetto verso la persona umana? Perchè esso è di un'obbligazione universale, risponde il Kant, a nome della morale « formale » o « soggettiva »; perchè la persona umana è rispettabile in sè stessa, rispondono, invece, i sostenitori della morale « reale » o « oggettiva ». Ma, potrebbe ancora chiedersi, e perchè la persona umana è rispettabile in sè stessa? Risponde Paul Janet: « Bisogna pure ammettere senza dimostrazione la bontà di certe cose in sè e per sè, indipendentemente dal piacere che ci procurano e soltanto in virtù della loro intrinseca eccellenza; a chi mi domandasse di dimostrargli perchè il pensiero val più della digestione, un albero più che un mucchio di pietre, la libertà più che la schiavitù ecc., io non saprei risponder meglio che a chi mi domandasse di dimostrargli perchè il tutto è maggiore della parte, perchè il piacere è preferibile al dolore, perchè l'essere val più del non essere ».

III. — Accuse alla morale oggettiva e risposte: A) **La morale oggettiva ricade essa nell'utilitarismo e nel sentimentalismo?** — Questa dottrina, per noi vera, va scagionata da due gravi accuse che le si potrebbero muovere, quando non fosse bene intesa e cioè: A) che essa riconduca inavvertitamente alla morale dell'interesse o a quella del sentimento; B) che essa si aggiri in un circolo vizioso.

A) Cominciamo dalla prima. Si dice: L' « intrinseca bontà » che la morale oggettiva attribuisce alle cose è una espressione sotto cui si nasconde la proprietà che queste hanno di soddisfare i nostri bisogni o i nostri desideri; a) i così detti beni del mondo esterno, per es., sono sempre oggetti piacevoli o utili: la ricchezza è un bene perchè mezzo di godimenti, il cane è migliore della vipera perchè l'uno ci giova e l'altra ci nuoce; e quando non giudichiamo secondo il criterio dell'utilità, applichiamo quello della simpatia: noi amiamo più la pianta che il minerale, perchè essa, dotata, com'è, di vita e di una certa individualità, si avvicina più a noi; b) altrettanto dicasi dei beni dell'organismo: perchè si stima un bene la salute, se non perchè è la prima condizione di ogni altro piacere corporeo e spirituale? c) altrettanto ripetasi dei beni dello spirito: anch'essi sono valutati in relazione alla felicità che ci procurano; per es., l'intelligenza è stimata da tutti un bene, in quanto è utile all'uomo nella lotta per l'esistenza, assicura il suo dominio sulla natura, lo trae dalla vita selvaggia alla civiltà; e, per chi ritenesse questo punto di vista troppo grossolanamente utilitario, l'intelligenza è grandemente stimata, in quanto lusinga il nostro amor proprio, in quanto il suo esercizio, ossia la ricerca e il possesso del vero, si accompagna a un piacere superiore a ogni altro; la verità, *suavissimus animorum pastus*, come la chiama Cicerone, disgiunta dal diletto che apporta, non sarebbe in sé stessa né buona, né cattiva; « che cosa c'è di buono, dall'astratto punto di vista oggettivo, chiede il Fouillée, nella verità che due e due fanno quattro piuttosto che cinque? l'aggettivo "buono", non ha senso se non quando voi mettete la verità in rapporto con un'intelligenza a cui serve di alimento, di soddisfazione e perciò di godimento ». Tutti i così detti beni naturali, dunque, non sono tali se non rispetto alla nostra sensibilità; basarsi su di essi, quindi, per trarne il dovere, val quanto ritornare al principio utilitario o sentimentale e dare all'etica una base giudicata già mal sicura e rovinosa. — Rispondiamo: Pur troppo, per ridurre al suo giusto valore un'obiezione così seria non ci è possibile fare appello a un giudice assolutamente disinteressato, quale potrebbe essere soltanto uno spirito puro, scevro da ogni sensibilità; l'uomo è di tal natura, che non può mai disgiungere i suoi stati rappresentativi da quelli affettivi; pretenderebbe da lui l'impossibile chi gl'imponesse di giudicare, per es., se

l'intelligenza sia o no un bene, senza tenere alcun conto delle gioie e dei vantaggi che dall'intelligenza gli derivano; egli non può non pensare sempre che si gode a essere intelligente, e che l'associazione tra le due idee è inseparabile. Ma nel nostro esempio si tratta di sapere se il piacere indissolubilmente associato all'acquisto e al possesso del vero costituisca proprio tutto quello che giudichiamo prezioso nell'intelligenza, se, affermando questa un bene, la riguardiamo proprio soltanto dal lato utilitario, se, insomma, la considerazione edonistica o interessata costituisca, anziché un accessorio, tutta la sostanza del nostro giudizio. Ora, è innegabile che, se stimassimo le cose solo in quanto causa di piacere, non terremmo alcun conto di quelle indifferenti o sgradevoli, e porremmo le altre tanto più in alto, quanto più ci sono gradevoli; ma non avviene così: noi teniamo la verità per un bene, anche quando ci è indifferente o importuna, e in generale l'ordine assegnato ai beni naturali non corrisponde punto a quello delle nostre predilezioni: taluno, che si diletta più a soddisfare la ghiottoneria che non a coltivare lo spirito, non negherà per questo che la conquista di una nuova verità scientifica supera di molto l'invenzione di un nuovo manicaretto; tal altro, grandemente innamorato della musica, non metterà perciò alla pari il talento squisito di un cantante che lo rapisce col genio di un poeta che lo lascia insensibile. La gerarchia dei nostri beni, dunque, non si modella su quella dei nostri piaceri, tanto vero che spesso l'intensità di questi è in ragione inversa della preziosità di quelli: in altri termini, per giudicare le cose esiste un criterio indipendente dalla sensibilità, un criterio perciò razionale e disinteressato. E con questo cade la prima obiezione.

IV. — B) La morale oggettiva si aggira essa in un circolo vizioso? — Passiamo alla seconda. Si dice: Ammettiamo pure che l'uomo, pronunziandosi sul valore delle cose, non si lasci dominare da nessuna segreta considerazione interessata; ma chi ci assicura che egli non sia guidato, invece, da preoccupazioni morali? Noi stimiamo sopra tutto la personalità umana, perchè essa è a un tempo sottoposta alla legge del dovere e fatta sacra da questa, è insomma a un tempo soggetto e oggetto dell'obbligazione: è naturale, quindi, che in noi e negli altri le diverse forme di attività siano apprezzate secondo che con-

corrono più o meno all'adempimento del dovere, stimandosi più la ragione che le passioni, più l'amore che l'odio, più la libertà che la schiavitù, e relegandosi negl'infimi gradi ogni tendenza e ogni atto che a quell'adempimento serva di ostacolo; lo stesso criterio ci guida nel valutare le cose esterne, le quali, se non hanno una vera e propria moralità, possono però giudicarsi migliori o peggiori secondo che più o meno si avvicinano all'ideale che ritroviamo specialmente nell'umanità: accade così che, osservando e giudicando il mondo attraverso i nostri pregiudizî etici, stimiamo più un uomo onesto che un disonesto, più un cane che un lupo, più una pianta che una pietra e via dicendo. Ma se così è, coloro che derivano il bene morale da un preteso bene naturale si aggirano in un circolo vizioso, poichè fondano l'obbligazione sopra qualità non già inerenti alle cose, ma attribuite alle cose soltanto in forza dell'obbligazione, e giustificano il dovere con principî basati a loro volta sull'idea del dovere; essi, quindi, se non ricadono nell'etica utilitaria o sentimentale, come pareva secondo l'obiezione precedente, rientrano certamente nell'etica soggettiva e puramente formale, da cui appunto intendevano uscire; essi ritrovano nelle cose ciò che vi hanno messo, spiegano la moralità mediante giudizi determinati dalla moralità, e creano quell'ordine naturale da cui vorrebbero far dipendere l'ordine morale. Nè potrebb'essere altrimenti: come concepire un essere morale che misuri il valore oggettivo delle cose, indipendentemente dalla propria moralità? — Rispondiamo: Non si può replicare a questa seconda accusa come alla prima, constatando, cioè, un disaccordo o una proporzione inversa tra i beni naturali e i beni morali; i gradi questa volta si corrispondono esattamente nell'una e nell'altra serie, e tanto i seguaci della morale oggettiva quanto gli avversari riconoscono tale corrispondenza, sebbene per ragioni affatto opposte; per gli uni, i beni naturali sono il principio dei beni morali, per gli altri, tutto il contrario; e come le due serie s'intrecciano strettamente e quasi si confondono in una, così è difficile risolvere la questione nell'un senso piuttosto che nell'altro; penetrato com'è di moralità, l'uomo nei suoi apprezzamenti porta sempre, senz'accorgersene, un criterio di natura etica, anche quando faccia ogni sforzo a liberarsene, alla stessa maniera che, dotato com'è di sensibilità, porta sempre in quei medesimi apprezzamenti un criterio di natura edonistica; ma come rispetto alla sensibilità notammo

che il lato utilitario, soggettivo, non determinava punto il valore oggettivo delle cose, tanto vero che spesso tra quello e questo la proporzione o manca o s'inverte, così rispetto alla moralità notiamo che quel valore oggettivo si ritrova nelle cose non perchè annessovi o introdottovi dalla nostra natura soggettiva, ma perchè inerente alla loro natura reale, la quale, ben lungi dall'esser fatta da noi, è più o meno perfetta, secondo che più o meno risponde a leggi o rapporti che non sono opera nostra e che costituiscono appunto l'ordine della moralità. In altri termini, la moralità, prima di diventare in noi un criterio soggettivo di giudizio intorno alle cose naturali, ha già in queste cose e in noi stessi un'esistenza oggettiva, è essa stessa un bene naturale, anzi, il più alto grado dei beni naturali; l'essere morale, l'essere ragionevole, ossia l'uomo, sta al sommo della scala delle cose che cadono sotto la nostra esperienza; giudicare, quindi, queste cose secondo il criterio della moralità significa giudicarle secondo un criterio oggettivo, rispetto cioè a una meta ideale, a raggiunger la quale alcuni esseri, i sub-umani, servono di mezzo, e verso la quale altri esseri, gli umani, tendono essi stessi con maggiore o minore sforzo secondo il loro grado di perfezione. Per tal modo: a) gli oggetti esterni sono da noi giudicati buoni o cattivi secondo che favoriscono o impediscono l'adempimento del dovere; e sotto questo rispetto anche i peggiori hanno il loro pregio, essendo, come nota giustamente il Kant, la resistenza e l'ostacolo fuori di noi, lo sforzo e il dolore entro di noi, ottime condizioni per la moralità; b) similmente, le funzioni organiche sono stimate buone o cattive secondo che favoriscono o impediscono la vita psichica superiore del sentimento, dell'intelligenza e della volontà; c) queste tre funzioni psichiche, infine, e la forza interna da cui emanano, sono ritenute per altrettanti beni non più in quanto mezzo all'attuazione della legge morale, ma in quanto esse stesse fine e oggetto della legge morale, perchè costituiscono la persona umana, e l'« umanità », secondo il Kant, è fine a sè stessa. L'umanità è a un tempo e inseparabilmente un bene naturale e morale: naturale, perchè ci è data da natura e preesiste all'opera nostra; morale, perchè contribuiamo moltissimo a svilupparla, sebbene con mezzi neppur essi di fattura nostra; impossibile per noi uscire dall'umanità e sopprimere la legge essenzialmente morale a cui è sottoposta; tutt'al più, in forza della libertà,

che è parte integrante di noi, possiamo voler trasgredire quella legge. Nessun circolo vizioso, dunque, nel fondare prima la moralità sul bene e poi il bene sulla moralità: la morale oggettiva è nel vero, quando afferma che nell'ordine reale il bene esiste indipendentemente da noi, per essenza propria, e che da esso deriva il dovere; come pure nel vero è la morale soggettiva, quando afferma che, essendo noi persone morali per natura, e consistendo la moralità nell'affermazione e nella pratica del dovere, il valore nostro e delle altre cose deriva dal dovere. Il primo punto di vista è metafisico, il secondo psicologico; ma, anzichè escludersi, si completano. Il Kant ha ragione di non ammettere un « concetto del bene » psicologicamente anteriore alla legge morale, ma ciò non impedisce che il « bene *in sè* » metafisicamente sia anteriore alla legge e logicamente ne costituisca il principio. Il Leibniz in una frase spesso citata ha detto: « il bene naturale dello spirito diventa morale, *quando* è volontario »; forse più esattamente potrebbe dirsi: « il bene naturale dello spirito diventa morale, *perchè* è volontario »; e a chi ci obiettasce che non tutto nè sempre è volontario in noi, risponderemmo: che importa, se tutto tende e tutto serve alla volontà e alla formazione della personalità umana? perchè si considera un bene morale l'esistenza del neonato, e se ne protegge contro ogni pericolo e violenza la vita ancora debole e puramente vegetativa, se non perchè essa è già l'inizio di una creatura morale? Insomma, la legge suprema che stabilisce il valore delle cose è essa stessa stabilita secondo questo valore, senza di che non sarebbe più nè buona nè rispettabile; si può dire, quindi, che le cose prescritte all'uomo sono prescritte perchè buone, e sono buone perchè prescritte.

V. — **Il bene assoluto e rapporti tra l'etica e la metafisica.** — Se il dovere si fonda sul bene, questo, a sua volta, su che si fonda? poichè è facile dimostrare la bontà di una cosa rispetto a un'altra, e la bontà di quest'altra rispetto a una terza e via di seguito, ma bisognerà pure arrivare e fermarsi a qualcosa che appaia evidentemente buono per sè stesso; per es., il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra sono beni perchè servono alla vita, la vita è un bene perchè prepara l'intelligenza e la libertà, l'intelligenza e la libertà sono un bene perchè rendono possibile il dovere; ma il dovere perchè è un

bene? Non c'è altra risposta che questa: perchè esiste un bene assoluto, incondizionato, principio e fine di tutta la realtà. Tutti gli esseri, noi compresi, sono costituiti secondo un ordine buono in sé, che la ragione, « amica dell'ordine », constata, afferma e impone come legge alla volontà, senza perciò togliere a questa la sua autonomia, essendo la volontà per natura sua ragionevole, sicchè per essa obbedire o ribellarsi alla legge della ragione è come obbedire o ribellarsi a sé stessa, affermare o rinnegare sé stessa. Orbene, basta seguire il cammino della ragione nell'ordine morale, per arrivare alla perfezione e alla bontà assoluta, per innalzarsi alla causa prima e alla ragione suprema della realtà e dell'obbligazione, per assorgere insomma a Dio, ultimo termine delle speculazioni morali. Ciò non significa che la volontà divina possa imporsi una legge dispotica; anch'essa, come la volontà umana, è sottoposta alla ragione, e precisamente alla ragione suprema; ma poichè fa tutt'uno con questa e non se ne distingue se non per astrazione, così essa, obbedendo alle leggi della ragione, rimane autonoma come la volontà umana, senza diventare arbitraria: la volontà divina è santa perchè s'identifica col bene, e soltanto a questo titolo è rispettata dalla nostra nei limiti che ci è dato conoscerla. — Ma chi ci assicura, ci si potrebbe chiedere, che un tale ottimismo non si riduca a un'illusione, chi ci dice che, invece di un bene assoluto, non esista piuttosto un male infinito, e che la volontà divina non sia malvagia o per lo meno indifferente per l'uomo? — Rispondiamo: Noi non abbiamo, a tal proposito, altra garanzia che la nostra ragione, per la quale una perfezione con i caratteri della malvagità e dell'ingiustizia sarebbe altrettanto assurda quanto un cerchio con i caratteri propri del quadrato; domandare alla scienza una dottrina morale fondata sulla ragione e mettere poi in dubbio o rigettare ciò che questa ragione afferma, è come voler negare la possibilità della morale. — Ma, si dirà ancora, spiegare l'obbligazione mediante un bene primordiale e assoluto nella sua essenza, non significa far dipendere l'etica dalla metafisica, ossia la più certa delle scienze dalla più ipotetica? — Si risponde: No, ciò significa soltanto che l'etica trova il suo complemento in una ricerca che l'oltrepassa e che appartiene a una disciplina meno certa, ma indipendentemente dalla quale essa mantiene tutta la sua certezza; non avviene altrettanto alle altre scienze? la geometria, per es., nulla perde della propria certezza anche quando mette da parte

la natura metafisica di quello spazio, che pure è il suo oggetto principale; similmente l'etica può benissimo prendere per punto di partenza l'idea di dovere o di obbligazione, senza spiegarla, senza risalire a un'idea superiore che ne sia l'origine o la ragione; così appunto fanno i filosofi che proclamano la *morale indipendente* dalla metafisica: essi non si spingono al di là dei dati della coscienza, ma, una volta constatato in noi il sentimento del dovere, anzichè cercare a questo un fondamento oggettivo, si contentano di ricavarne per via psicologica tutto un codice di condotta pratica, ossia tutto un sistema di precetti che, secondo loro, sfugge a ogni pericolo e vicenda di controversie filosofiche ed è irrecusabile anche per chi non creda nè alla supremazia della ragione, nè all'Assoluto. Senonchè, la così detta morale indipendente, con questo metodo, se non può dirsi falsa, rimane però incompleta; le sue radici sono forti e vitali, ma non lasciano vedere donde traggano la loro forza, la loro vitalità; soltanto la metafisica può fornire all'etica stabile fondamento e degno coronamento, poichè soltanto alla metafisica spetta il tentativo di una spiegazione ultima. Certo, a entrare in essa si sente di camminare sopra un terreno meno fermo, sotto una luce più debole; ma è proprio dello spirito filosofico sforzarsi di arrivare sino al fondo e al principio di tutte le cose; nè la scienza morale ha nulla a temere da questa escursione nella penombra o nell'oscurità; ben lungi dal perdere alcunchè della propria chiarezza, gitta invece sprazzi di luce tra le tenebre della metafisica. — Ma allora, si dirà, voi vi aggirate anche qui in un circolo vizioso: costruite la metafisica sull'etica, per poi fondare l'etica sulla metafisica. — No, replichiamo, perchè spingendoci dalla morale alla metafisica seguiamo il cammino regressivo della conoscenza, e ritornando dalla metafisica alla morale seguiamo il cammino progressivo della realtà; è lo stesso metodo di ogni altra disciplina che dal puro empirismo s'innalzi alla speculazione filosofica: lo scienziato trae dall'esperienza quell'acuità visiva che gli è poi necessaria a scrutare il fondo metafisico dell'oggetto della propria scienza; e appunto di questo fondo metafisico non possono fare a meno i sostenitori della morale indipendente, quando basano la teoria del dovere sulla dignità e il valore della persona umana; su che fondano essi, poi, questa dignità e questo valore? Il puro empirismo non dà nessuna risposta; la morale psicologica, quindi, che sotto le vesti della

dottrina kantiana a noi sembra la vera, non può rimanere soltanto empirica, deve diventare anche metafisica.

VI. — Rapporti tra l'etica e la religione. — Incompleta, abbiamo visto, un'etica senza metafisica; ora si domanda: è possibile un'etica senza religione? Anche qui, per intenderla bene, bisogna porre la questione più chiaramente così: la vita morale è completa senza la religione? A dir vero, l'esperienza prova che si può essere giusti, probi, sinceri, senza essere pii; ma la mancanza — del resto impossibile nell'uomo, almeno in senso assoluto, o tutt'al più apparente — del sentimento religioso sarebbe essa stessa una mancanza di virtù, una diminuzione dell'essere morale; la vita morale deve abbracciare l'uomo tutto quanto, nei suoi rapporti con tutto l'essere, finito e infinito. Venuti al mondo non si sa come, tolti al mondo non si sa perché, sospesi, a dir così, tra cielo e terra, tra due incognite, possiamo noi rinchiudere il nostro essere tra questi due limiti, la nascita e la morte, senza mai gittare uno sguardo al di là delle due rive, senz'attaccarci a qualche ancora fissa in questo vasto oceano che c'inonda d'ogni parte? Certamente, la vita religiosa in tempi di critica e di libero esame come il nostro diventa sempre più difficile; ma la religiosità, se ha, come dicemmo in psicologia, il suo fondamento legittimo e permanente nella natura umana, dovrà trovare a ogni modo, in ogni tempo e in ogni luogo, il suo soddisfacimento, non importa se sotto questa o quella forma positiva, non importa se a costo di crisi dolorose, quando l'ambiente sociale non risponda più o non risponda ancora ai bisogni e alle aspirazioni della coscienza individuale.

Sappiamo bene che il positivismo, convinto di avere scoperto col Comte la legge fondamentale dello sviluppo umano nella così detta legge dei tre stati, *a)* teologico, *b)* metafisico e *c)* positivo — la quale non sembra che una reminiscenza, sotto altra forma, della teoria delle tre età del nostro Vico, *a)* l'età divina, *b)* l'età eroica e *c)* l'età storica —, sostiene che la religione è uno stato inferiore di civiltà destinato a scomparire col progresso, per essere completamente sostituito dalla scienza; ma che valore ha quella legge? a quali deduzioni dà essa diritto? Vediamo. — Secondo il Comte: *a)* l'uomo comincia col divinizzare le forze naturali e le facoltà spirituali, trasformandole a poco a poco in un'idealità infinita e in una personalità perfetta, dalla cui azione soprannaturale l'universo parrebbe creato e governato: il soprannaturale, ecco l'oggetto delle teogonie, la religione, ecco il primo grado dello sviluppo umano; *b)* ma ben presto, al primo destarsi della riflessione, i simboli e i miti antropomorfici della religione primitiva si tra-

sformano in astrazioni metafisiche: sorge allora la filosofia, secondo grado dello sviluppo umano; c) infine, alle personalità mistiche della religione e alle entità metafisiche della filosofia succedono le nozioni positive dei fatti e delle leggi, fornite dall'osservazione e dall'esperimento: si giunge così alla scienza, terzo e ultimo grado dello sviluppo umano. — In base a questa legge, dunque, il sentimento e l'idea religiosa non sarebbero nulla più che il primo passo nella via del progresso e della civiltà; ma, anche a prescindere dalle molte obiezioni fatte alla legge stessa, non potrebbe essa rientrare in una legge superiore e più ampia, come quella dei «ricorsi» del Vico? superate le tre fasi nel senso indicato, e pervenuto allo stato positivo, non potrebbe lo spirito umano ritornare agli stati anteriori, senza per questo regredire, anzi, avanzando a guisa di spirale, sì che a ogni nuova evoluzione ogni fase della trilogia posteriore superi di un grado la fase corrispondente della trilogia anteriore? per es., la fase metafisica segna un progresso di fronte a una religione superstiziosa, e la fase scientifica un progresso di fronte a una filosofia fantastica; ma non è detto con ciò che lo stato positivo dia allo spirito una soddisfazione assoluta, un riposo definitivo; può benissimo accadere, come realmente accade, che, giunta alla scienza, la riflessione, applicandosi ai fatti e alle leggi a cui si vorrebbe trattenerla, s'innalzi a una nuova metafisica, e dentro questa scopra il fondo di una nuova religione; onde giustamente Bacone disse che, se una scienza superficiale ci allontana da Dio, una scienza più profonda ci riconduce a Dio. La legge dei «ricorsi» è così conforme alla natura delle cose, che fu presentata fin dall'antichità da quelle scuole filosofiche che ammettevano nell'universo un duplice movimento ascendente e discendente ($\delta\delta\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\omega$ $\kappa\alpha\iota$ $\chi\acute{\alpha}\tau\omega$); ma la più bella conferma le fu data nei tempi moderni dallo stesso Comte, nella cui vita filosofica a una prima fase, d'indole affatto positiva, tenne dietro una seconda, rimproveratagli dai seguaci più spinti come il Littre, d'indole metafisica e religiosa. A diminuire, poi, ancor più l'importanza della legge del Comte sta il fatto che gl'individui e i popoli non passano nel medesimo tempo nè con la medesima celerità per i tre stati, sì da trovarsi tutti contemporaneamente al medesimo grado di sviluppo; nemmeno lo stesso individuo li percorre sempre nell'ordine indicato, e non di rado in lui le tre fasi, anzichè succedersi, coesistono, come si vede in certi scienziati più creduli di certi filosofi, o in certi filosofi più positivi di certi scienziati. Tutto sommato, dunque, la legge in questione significa soltanto che lo spirito, nel modo più svariato secondo le diverse coscienze, è capace di fede religiosa, di ricerca filosofica e di conoscenza scientifica; ma da ciò che cosa si può concludere a favore o contro l'avvenire della religione? dal fatto che la religione non è la scienza, segue forse che essa non sia nulla e che la scienza possa sostituirsi a ogni cosa e da sola soddisfare l'anima tutta quanta?

Nè giova fare della religione uno « stato soggettivo », per inferirne la futura scomparsa; basta riconoscere che questo stato soggettivo è essenziale all'umanità, per assicurargli una perenne durata. Il Vacherot (1809-1897) nel suo libro *La Religion*, profondamente religioso malgrado le intenzioni e le conclusioni antire-

ligiose, ha creduto di mostrare il contrario, affermando che la religione è un fenomeno brillante e poetico dovuto alla prima giovinezza dell'umanità e destinato a scomparire coll'invecchiare di questa, alla stessa maniera che nell'individuo le illusioni che allietavano l'infanzia vanno man mano dileguandosi col crescere dell'esperienza e col maturarsi della riflessione; ma un siffatto ragionamento ha il torto di supporre provato ciò che appunto è in questione, che cioè la religione sia un parto della fantasia infantile, un pregiudizio, un errore, che il progresso intellettuale riuscirà a eliminare come ha fatto di tante altre illusioni, pregiudizi ed errori, quali la mitologia, per es., la stregoneria e l'astrologia. È proprio vero che, spogliata di ogni elemento fantastico, alla religione non resti più nulla? quelli che credono alla sua perpetuità, invece, ritengono che essa sia ben altro che un miraggio della fantasia, e che le sue forme svariate e cangianti coprano un fondo vivo e imperituro. Certo, la religione nasce più dal sentimento che dall'intelligenza; però, chi ha detto che il sentimento nella vita dell'individuo e dell'umanità appartenga soltanto al periodo dell'infanzia? esso può mutare, diventar più elevato, più fine, più illuminato, ma non scomparire col crescere dell'età; che se talvolta l'ala fredda dello scetticismo lo agghiaccia e lo spegne, è questo un male da cui vanno esenti le anime veramente buone e belle, che conservano integra la loro natura; anzi, al sentimento religioso in ispecie, come notammo già in psicologia, sono più propizie la virilità e la vecchiezza, per la crescente attitudine alla riflessione e la decrescente energia delle passioni, che non la fanciullezza e la gioventù, troppo spensierate e distratte dalla vita fisica e dalle vicissitudini dell'ambiente esterno; coll'avvicinarsi della morte, poi, esso diventa ancor più energico e profondo: si direbbe che la visione di Dio si avvivi in ragion diretta del dileguarsi della scena del mondo. E d'altra parte, se esistono e durano perenni certi sentimenti che, anteriormente alla ragione, uniscono gli uomini tra loro, perchè non potrebbe esistere e durare perenne un sentimento che, anteriormente alla ragione, unisca gli uomini col principio primo di tutte le cose? un sentimento di tal genere è appunto il religioso, il quale s'identifica col sentimento dell'ideale, alla stessa maniera che questo a sua volta fa tutt'uno col sentimento del bene, col sentimento morale.

Non occorre ricordare che nell'essenza del sentimento religioso, oltre l'elemento metafisico, costituito dal mistero che ci nasconde la divinità, entra l'elemento morale, costituito dalla dipendenza che ci lega alla divinità; Dio non è soltanto l'assoluto, l'infinito, l'eterno, ma anche il legislatore, il padre, il giudice dell'umanità, non soltanto la causa prima degli esseri materiali, ma anche il fine ultimo degli spiriti coscienti, non soltanto somma potenza e sapienza, ma anche somma bontà e giustizia; si può dire, anzi, col Feuerbach (1804-1872), che la religione consista soprattutto nel divinizzare gli attributi umani; dire, per es., che Dio è buono o che Dio è giusto, significa dire che la bontà, la giustizia sono divine; l'arditezza del cristianesimo, la sua profonda bellezza patetica, la sua grande forza morale derivano dall'aver divinizzato le miserie umane, dall'aver detto che Dio ha sofferto, che Dio è morto, invece di dire: il dolore è divino, la morte è divina; onde la definizione che il critico tedesco dà di Dio, « l'intelligenza e il cuore umano idealizzati », ci pare bella e vera, a patto però di considerare l'intelligenza e il cuore umano non come la causa, ma come l'effetto della divinità, della cui esistenza forniscono la prova più diretta, essendo l'una un raggio, l'altro una scintilla della gran luce e del gran fuoco divino. Orbene, soprattutto nell'elemento morale del sentimento religioso va ricercato il legame che unisce l'etica alla religione; quella ha in questa il suo fondamento, se non teorico, certamente pratico, in quanto da essa trae tutta la sua efficacia, come appunto è stato messo bene in rilievo dal Kant, quando ha fatto dell'esistenza di Dio un postulato necessario della morale accanto a quello della libertà umana.

« Dal dovere che abbiamo, dice l'autore della *Critica della ragione pratica*, di lavorare all'attuazione del sommo bene, nasce non solo il diritto, ma la necessità di supporre che il sommo bene sia attuabile e che perciò Dio esista. Supponete un uomo onesto come Spinoza, fermamente convinto che non esista nè Dio nè vita futura: egli adempirà certamente in modo disinteressato il bene che la santa legge del dovere impone alla sua attività, ma il suo sforzo è limitato, e se egli trova di tratto in tratto nella natura cieca e indifferente un aiuto accidentale, non può mai aspettarsi da essa un accordo regolare e costante col fine che si sente obbligato a perseguire; la frode, la violenza, la invidia non cesseranno mai di circuirlo, pur essendo egli onesto, pacifico, benevolo; e gli altri onesti, che incontra sul suo cammino, avranno anch'essi un bel meritare di essere felici: la natura incosciente, senza alcun riguardo, li esporrà ugualmente alle ma-

lattie, alle miserie, alla morte, sino a che un'immensa tomba non inghiotta tutta l'umanità nel baratro della materia bruta da cui l'umanità è uscita. L'uomo dabbene, dunque, se non vuole abbandonare come assolutamente impossibile il fine impostogli dalla legge, se vuol rimanere fedele alla voce interna del proprio destino morale, deve riconoscere, dal punto di vista pratico, l'esistenza di una causa morale del mondo, l'esistenza cioè di Dio; l'uomo onesto può dire: io *voglio* che vi sia un Dio ».

I seguaci di un grossolano edonismo teologico vorrebbero ridurre l'essenza della religione soltanto alla fede nella vita futura e nell'immortalità dell'anima; senza la speranza del paradiso, dicono costoro, chi penserebbe a Dio? Ma questo significa invertire le parti; la vita futura, la felicità del paradiso per l'anima veramente religiosa è men che nulla senza Dio; se questa felicità futura è conseguenza necessaria della giustizia e della bontà divina, nessun dubbio che essa verrà; se invece non fosse per essere tale, noi non avremmo nulla a chiedere in proposito, essa non ci riguarderebbe punto; quel che ci riguarda è sapere che cosa dobbiamo fare in questa vita e avere la forza di farlo, quel che ci riguarda è vivere e ben vivere. Ma per vivere e ben vivere bisogna credere nella vita, credere nel suo valore sacrosanto, credere che essa non è né un giuoco, né una mistificazione, ma che ci viene dalla fonte di ogni bene e ci è stata data per impiegarla al bene, per attuare la legge morale. È vero che il successo esteriore dei nostri atti non sembra essenziale a questa legge, e il virtuoso deve prescindere dalla propria felicità; ma gli è lecito prescindere parimenti dalla felicità altrui o, più generalmente, dal miglioramento dell'umanità? e se non gli è lecito, donde trarrà la forza per compiere il suo dovere, se non dalla fede nella possibilità di questo miglioramento, nella conseguibilità dell'ideale etico, ossia dalla fede nella virtù e nella conseguente felicità? Credere nella virtù: ecco la prima condizione per divenire e rimanere uomo virtuoso; ma credere nella virtù significa credere che possa esservene nel mondo e che produca benefici effetti, significa credere che l'umanità sia fatta per un fine, e che sia suscettiva di trasformarsi secondo questo fine, significa insomma credere che l'universo obbedisca al principio del bene e non a quello del male, a Ormuz e non ad Ahriman, a Dio e non a Satana. Un essere supremo indifferente, che non fosse né buono né cattivo, ci lascerebbe altrettanto incerti sulla riuscita dei nostri sforzi, quanto sfiduciati sul valore delle nostre credenze morali.

Per concludere, se Dio è un'illusione, anche la virtù diventa un'illusione; affinchè io creda alla dignità e all'eccellenza della mia persona e di quella dei miei simili, bisogna che creda a un principio fondamentale di dignità e di eccellenza a cui riferirmi nei miei apprezzamenti; niente nasce dal niente; se nessuno esiste che ami gli uomini, perchè sono io tenuto ad amarli? se il mondo non è buono, se non è fatto per il bene, se il bene non è la sua origine e il suo fine, che deve importarmi di questo immenso alveare umano di cui fo parte? che ognuno se la cavi come può, io non mi sento obbligato a nulla, poichè nessuna meta, nessun faro luminoso, a cui fissare il mio sguardo, brilla in questo mare tempestoso della vita, su cui pesa l'infinita notte dell'ignoto! Com'è, invece, che io mi sento attratto a una forma di condotta che mi sembra buona e respinto da un'altra che mi sembra cattiva? come accade che non posso rimanere indifferente a tutto ciò che mi pare bene e a tutto ciò che mi pare male? come si spiega il sospiro segreto di ogni anima verso il regno della giustizia e della felicità? *Libera nos a malo, Fiat voluntas tua, Adveniat regnum tuum*, queste profonde aspirazioni di ogni cuore umano, talora esprimendosi sotto forma di preghiera, ma sempre latenti in ogni atto morale, donde nascono se non dall'intima fede nell'esistenza di un Padre comune, senza di cui non si comprenderebbe il più bel vincolo della società umana, la fratellanza — ben diversa dalla semplice « solidarietà » che taluni vorrebbero sostituirla con vocabolo preso in prestito dalle scienze naturali —, nè si spiegherebbe l'accordo sublimed'innumerevoli volontà individuali, tutte legate dalla santa legge del rispetto e dell'amore e tutte concorrenti verso il medesimo ideale etico? Emanuele Kant, il grande stoico moderno, come meglio di ogni altro ha dimostrato la necessità di questo regno della legge in seno alle volontà, prescindendo da qualsiasi ragione d'indole teologica, ha pur meglio di ogni altro compreso che l'ordine ideale e astratto da lui vagheggiato rimarrebbe una pura concezione e non discenderebbe mai nella realtà, se non vi si aggiungesse ciò che egli giustamente chiama « la fede pratica, la fede morale nell'esistenza di Dio ». Questa fede pratica e non altro noi rivendichiamo ora nell'interesse della moralità, lasciando alla teologia razionale il compito ben arduo di una dimostrazione teorica dell'esistenza di Dio; e la rivendichiamo perchè, come una dottrina etica non

basata sopra fondamenti positivi oscillerebbe e rovinerebbe, così una dottrina etica non pervasa da un'onda di fede e non scaturiente dalla stessa anima nostra passerebbe senza conquistare, lascerebbe concetti senza foggare coscienze; soltanto la fede in Dio, nell'Ideale, nel Bene può alimentare la fede nel progresso morale dell'umanità, progresso a cui ognuno deve concorrere incessantemente, vivendo tra gli uomini, svolgendo le loro energie spirituali, sovvenendo ai loro bisogni, dando opera a risolvere con intelletto d'amore le questioni che a mano a mano sorgono imperiose nel cammino della storia.

RIASSUNTO.

I. — Fondamento dell'etica razionale è l'obbligazione, appresa e accettata dalla ragione pratica indipendentemente da criterî utilitarî o sentimentali. Il Kant non ritiene di dover andare al di là dell'obbligazione, e come dal carattere universale della legge morale trae la prima massima: « opera in modo che la tua condotta possa servire di norma universale », così dal carattere assoluto della legge morale trae la seconda massima: « opera in modo da trattare l'umanità in te e negli altri sempre come fine, mai come mezzo ». Tuttavia le due massime, pur rimanendo le più belle formule dei nostri doveri, non escludono un'ulteriore giustificazione; l'obbligazione morale, da cui la persona umana trae ogni valore, su che si fonda essa?

II. — Fondamento dell'obbligazione è il bene naturale, ossia un bene oggettivo che rimane tale indipendentemente dalla nostra moralità, dalla nostra simpatia e dalla nostra sensibilità; i beni naturali, si riferiscano essi al mondo esteriore, all'organismo o allo spirito, per il diverso grado della loro intrinseca eccellenza, si ordinano in una gerarchia che la ragione accetta senza dimostrazione, come ogni altra verità evidente. Per tal modo la morale soggettiva del Kant si completa con una morale oggettiva.

III. — La morale oggettiva, peraltro, va difesa da due gravi accuse: A) Anzitutto, non ricade essa nell'utilitarismo e nel sentimentalismo? il valore oggettivo che attribuisce alle cose da che altro dipende, se non dal piacere che le cose ci procurano o dalla simpatia che le cose destano in noi? — Si risponde: Quantunque, per la sua natura sensibile, l'uomo non possa mai prescindere nei suoi giudizi da criterî d'indole edonistica o simpatetica, può nondimeno con la ragione discernere negli oggetti un pregio indipendente dagli stati affettivi che essi producono in lui, e contrapporre quindi a una scala di piaceri soggettivi una scala di beni oggettivi non sempre correlativa alla prima.

IV. — B) In secondo luogo, la morale oggettiva non si aggira essa in un circolo vizioso? il valore oggettivo che attribuisce alle cose, anzichè da considerazioni utilitarie o sentimentali, non potrebbe dipendere da considerazioni morali? — Si risponde: Quantunque, per la sua natura etica, l'uomo non possa mai prescindere nei suoi giudizi da criterî d'indole morale, può nondimeno con la ragione discernere nelle cose un pregio indipendente da questi criterî, e contrapporre quindi a una scala di beni naturali una scala di beni morali, la quale necessariamente coincide sempre con la prima, perchè la moralità è insieme un criterio soggettivo e oggettivo: soggettivo, sotto il punto di vista psicologico, in quanto esiste un soggetto che l'applica alle cose; oggettivo, sotto il punto di vista metafisico, in quanto costituisce il più alto grado dei beni naturali che cadono sotto la nostra esperienza, e segna la meta finale a cui gli esseri sub-umani devono servire di mezzo e gli esseri umani devono tendere essi stessi; il bene morale, dunque, e il bene naturale fanno tutt'uno; questo fundamenta quello.

V. — Se il dovere si fonda sul bene, questo a sua volta su che si fonda? La ragione esige che, risalendo di bene in bene, si giunga a un bene assoluto, principio e fine di ogni realtà, a Dio. — Ma, si obietta, a questo modo si entra nella metafisica, si fa dipendere l'etica dalla metafisica, che

è la disciplina più ipotetica e incerta. — Si risponde: Più che dipenderne, l'etica psicologica ha il suo complemento indispensabile in una ricerca metafisica che l'oltrepassa; i sostenitori di una morale indipendente dalla metafisica hanno inteso arrestarsi a mezzo cammino, per evitare, in fatto di condotta pratica, i pericoli e le vicende di controversie filosofiche, ma non hanno con ciò escluso che lo spirito speculativo possa sforzarsi di penetrare sino al fondamento dei nostri doveri.

VI. — Se l'etica non può fare a meno della metafisica, è essa possibile senza la religione? Nemmeno; come la scienza morale sarebbe incompleta senza la ricerca metafisica, così la vita morale sarebbe incompleta senza la vita religiosa; essa deve abbracciare l'uomo intero nei suoi rapporti con tutto l'essere, finito e infinito, e appunto i rapporti con l'infinito costituiscono la religiosità, sentimento umano perenne, quali che siano le fasi e le vicende a cui va soggetto. La così detta « legge dei tre stati » del Comte, che fa della religione la fase infantile della vita dei popoli, è assai discutibile e potrebbe rientrare in una legge superiore e più ampia, come quella dei « ricorsi » del Vico. Nè giova considerare la religione come uno « stato soggettivo » o un'illusione, alla maniera del Vacherot, per inferirne la sua futura scomparsa, perchè si tratta sempre di uno stato soggettivo, di un'illusione essenziale alla natura umana e perciò duratura. Nel sentimento religioso entrano due elementi: uno metafisico, l'altro morale; orbene, in quest'ultimo soprattutto va ricercato il legame che unisce l'etica alla religione; la fede nel sommo bene, nel valore della vita, nella virtù, è condizione indispensabile per la moralità; lo stesso Kant, pur dimostrando la necessità di stabilire il regno della legge morale in seno alle volontà umane prescindendo da ogni ragione teologica, ha compreso che l'ordine ideale da lui vagheggiato rimarrebbe un'astrazione, senza ciò che egli chiama la « fede pratica nell'esistenza di Dio ».

X.

(Segue) ETICA RAZIONALE.

B) FORMULA DEL DOVERE.

I. Necessità di una formula generale del dovere. — II. Formula ascetica: da Platone a Tolstoj. — III. Formula logica: Wollaston, Littré. — IV. Formula estetica: da Platone a Nietzsche. — V. Formula liberistica: dagli stoici al Kant. — VI. Formula solidaristica: da Aristotele ai giorni nostri. — VII. Sintesi delle formule precedenti: l'ideale etico.

I. — Necessità di una formula generale del dovere. —

Non basta spiegare l'obbligazione e scoprirne il principio, bisogna anche formularne il contenuto, sapere cioè a che siamo obbligati; se esiste un bene assoluto, com'è a ritenere, noi dobbiamo conformarvici e, per quanto è possibile, attuarlo; ma questa formula, così vaga, non è altrettanto chiara quanto certa; bisogna determinarla, per meglio intenderla. I filosofi razionalisti, i soli a cui spetti tale compito, non hanno mancato di proporselo e adempierlo, facendo di tutto per decifrare il testo della legge morale e fornire la massima regolatrice della nostra vita pratica, l'assioma originario da cui scaturiscono e si deducono tutti i nostri doveri. Seguendo il loro esempio, noi fin qui abbiamo trattato due questioni: a) la prima d'indole morale: *siamo noi obbligati?* b) la seconda d'indole metafisica: *perchè siamo obbligati?* ci rimane ora a trattare la terza d'indole morale come la prima: c) *a che siamo obbligati?* Le varie risposte date a questa domanda nella storia della filosofia sono altrettante formule del dovere; noi ricorderemo le più caratteristiche, per farne la critica e trarne quella che ci parrà più accettabile. Possono ridursi alle seguenti: a) formula ascetica; b) formula logica; c) formula estetica; d) formula liberistica; e) formula solidaristica.

II. — **Formula ascetica: da Platone a Tolstói.** — Intendiamo per formula ascetica del dovere quella « in cui il fine della nostra condotta è posto in modo qualunque fuori della vita umana », e chiamiamo a) trascendente l'ascetismo che proietta il fine in un mondo superiore e in un'esistenza affatto diversa dalla nostra presente, b) immanente l'ascetismo che vorrebbe attuare il fine con una specie di condotta, la quale, pure svolgendosi nella vita terrena, poggia tuttavia sopra un'insormontabile distinzione tra il corpo e lo spirito, un'inesorabile condanna di quello per il trionfo di questo e un'assoluta negazione della natura, della storia e della civiltà. E poichè in entrambe queste forme o si dimenticano affatto o troppo scarsamente si riconoscono le condizioni essenziali in mezzo a cui sorge e si svolge l'attività umana, ne segue che entrambe approdano a una concezione inattuabile e utopistica della vita morale. La dottrina platonica, nell'antichità, la dottrina tolstoiana, nei tempi nostri, sono le due utopie più singolari che rispondono rispettivamente a quelle due forme; su di esse portiamo, quindi, la nostra attenzione:

a) Platone (429-347 a. C.) può dirsi per eccellenza il filosofo dell'ideale; per lui l'idea, che di un oggetto si forma la ragione, è più vera dell'oggetto stesso che colpisce i sensi; il mondo sensibile non è che un riverbero e le cose che lo compongono non sono che le ombre del mondo intelligibile, al quale soltanto appartiene l'esistenza propriamente detta; solo i tipi ideali e universali delle cose hanno un vero valore per la ragione, perchè solo essi vanno esenti dalle imperfezioni, dalle lacune, dai difetti propri degli individui reali e godono della perfezione, ossia della pienezza dell'essere, ossia del bene. Il bene, nella dottrina platonica, è l'idea suprema di tutte le idee, la ragione di tutto l'intelligibile, l'essenza e la causa di ogni esistenza, l'oggetto finale di ogni tendenza e, come risulta dal *Convito*, il principio di ogni bellezza; esso s'identifica con Dio ed è la bellezza eterna, increata e imperitura, non suscettiva di aumento nè di diminuzione, della quale partecipano tutte le altre bellezze; se, dunque, qualcosa conferisce valore alla nostra vita, essa è « la contemplazione del Bene e del Bello assoluto »: in tale contemplazione appunto sta il contenuto della legge morale. Prima di nascere, l'anima ha appreso la pura essenza delle cose perfette, ma, nascendo, l'ha dimenticata; man mano, però, che acquista esperienza delle cose imperfette di questo mondo, ella vede in

esse come un riflesso lontano della luce che brilla in quell'essenza, e la ragione, ridestata da questo spettacolo, ricorda quella perfezione e si sforza di riconquistarla. Lo scopo della vita contemplativa è tutto nell'elevarci il più alto possibile verso l'ideale, verso Dio; di qui la massima, ripetuta poi da altri filosofi e dal cristianesimo, che bisogna imitare Dio, rassomigliare a Dio. — Osserviamo: Questa massima è certamente sublime, ma è possibile seguirla? l'idea della perfezione, quand'anche fosse un ricordo, come vuole il filosofo greco, sarebbe sempre un ricordo assai confuso, e anche divenuta un'affermazione della ragione, è sempre un'affermazione intorno all'incomprensibile: la formula del dovere, dunque, manca di chiarezza; e poichè Dio è la perfezione assoluta della potenza e dell'intelligenza, non è dato all'uomo imitarlo e rendersi somigliante a lui nè in questa nè in altra vita: la formula del dovere, dunque, è impraticabile. E ancora: ciò che mettiamo di positivo nella nozione di Dio, ci vien suggerito dalla nostra natura, o almeno da quella parte di essa che ci pare perfetta in sè, quantunque limitata nella nostra condizione presente; noi, infatti, concepiamo Dio come il tipo di quella moralità che in noi è sempre manchevole; egli ha la pienezza di quella virtù, che in noi esiste soltanto in germe, e di quella felicità, che in noi troppo spesso si distingue dalla virtù; insomma, il nostro valore morale ci fa concepire la santità divina: come, dunque, potremmo trarre la norma dei nostri atti da una concezione che non ci formiamo se non coll'aiuto di questa norma? sarebbe come dare per modello all'uomo un uomo ideale, inteso nel senso meno astratto della parola, e anche questa potrebbe essere un'ottima formula del dovere; ma l'uomo ideale è sempre ben altra cosa che Dio, e non già contemplando questo noi perveniamo a rappresentarci quello, piuttosto viceversa. — La dottrina platonica, sfrondata degli ornamenti poetici di che l'abbelli la fantasia del suo autore, ebbe una lunga e splendida tradizione nella storia della filosofia; a essa possono ricollegarsi tutti i sistemi mistici che si fondano sulla natura di Dio, e specialmente le diverse forme di quell'ascetismo cristiano medievale che si ebbe poi, al principio del secolo XVI, la teoria più completa e il monumento più durevole nel celebre libro dell'*Imitazione di Cristo*. La formula ascetica, intesa alla maniera platonica, a parte i suoi difetti, rimane profondamente vera nel senso che la morale, quando non si arresti a metà strada,

solleva la ragione sino all'idea religiosa e all'affermazione di un bene assoluto che è a un tempo il presupposto logico e il principio metafisico dell'obbligazione; diciamo di più: quella formula può persino evitare i pericoli dell'ascetismo, quando l'idea astratta e intelligibile del bene, come genialmente e poeticamente ha fatto Platone, sia ricongiunta col nostro mondo reale e sensibile mediante il tramite della bellezza. La percezione e l'amore del bello, corporeo prima, spirituale poi, mentre ci rivela già il bene qui in terra, ci solleva in pari tempo e ci conduce di grado in grado, per il mondo delle idee, sino a quella del bene supremo, che tutte le altre raccoglie e riduce a unità. Per questa intima connessione tra il *καλόν* e l'*ἀγαθόν*, ritroveremo l'etica platonica anche sotto la formula estetica del dovere.

b) Ben diversamente, ma non meno essenzialmente, ascetica è la dottrina morale tolstoiana, di cui a tutti è noto il dolce e possente fascino che tuttora esercita sugli spiriti, la forte eco che ha suscitato, il seguito che ha trovato; « il gran solitario russo, scrive il Vidari, se non proietta in un altro mondo il fine morale, lo vede però attuabile mediante una forma di condotta che è in perfetta opposizione con le tendenze più profondamente radicate e i caratteri più universalmente tenaci della nostra vita reale. Sia che svolga la sua teoria sessuale, secondo cui ogni amore depone le apparenze lusinghevoli e fascinatrici dell'illusione e si denuda nella sua pura e originaria sembianza di colpa; sia che applichi con impavida logica, sostanziata di fede, il precetto cristiano di non resistere al male col male, e si scagli con accesa parola di apostolo contro quelle istituzioni di origine sociale e storica che sono i tribunali e gli eserciti; sia che creda di scorgere nella divisione del lavoro un ostacolo al progredire del genere umano e predichi il ritorno a una vita primitiva di lavoro principalmente fisico, in cui ognuno provveda da sé a sé stesso, lottando contro la natura per la conquista dei mezzi di esistenza: in tutti e tre questi casi, Leone Tolstoj ci porge e fa brillare innanzi un ideale etico che non supera ed eleva, ma nega e ripudia la vita. Nella teoria dell'amore egli non domina e guida, ma soffoca e comprime impulsi naturali indefettibili; nella teoria della non resistenza al male, non già critica per correggere e migliorare, ma addirittura rifiuta e dissolve quegli istituti che la storia ci ha trasmesso, pur difettosi, quali elementi e fattori importanti di

ordinata vita sociale; nella teoria, infine, del lavoro fisico, non mira a rimediare le ingiustizie manifeste nella distribuzione dei beni, ma distrugge con la divisione del lavoro, quella che fu in realtà una delle condizioni fondamentali dell'aumento della ricchezza, del progresso del sapere e delle industrie, del culto delle arti, dell'attuazione di una sempre migliore giustizia ». Il Tolstói per tal modo nega la natura, la storia, la civiltà, e la ragione di questo suo atteggiamento negativo, di questo *No* risoluto, che egli lancia contro quasi tutti i valori e contro quasi tutte le forme della vita contemporanea, sta nel suo convincimento che l'amore, inteso nella forma più elevata e universale, cioè come carità del genere umano, sia sufficiente non solo a costituire il vincolo più forte, più tenace e più sicuro delle anime, ma anche il pane spirituale che più e meglio le nutre, il balsamo che meglio le consola, il nettare che veramente le inebbria di felicità; l'uomo che vive dell'amore universale e in amore effonde tutta l'anima sua, non ha bisogno di chiedere la perfezione morale, la salute, la beatitudine alla natura, alla storia, alla civiltà; egli tutto in sé ritrova, il mondo, l'ideale, Dio, e da solo basta per sé e per gli altri. — Non ritorneremo qui sulle critiche da noi fatte alla morale del sentimento, dei cui difetti, sotto questo rispetto, partecipa la dottrina del grande pensatore russo; ci basti rilevare soltanto il carattere ascetico e utopistico di una dottrina, in cui l'ideale, per dirla ancora col Vidari, « come non profonda le radici nella natura umana reale, per quindi elevarsi a frondeggiar vigoroso, così appare quasi librato tra cielo e terra, e si profila pallido ed evanescente sopra uno sfondo che splende sì d'infinito azzurro, ma che anche immobilmente quieta e dove non è fremito di aria né fervore di sole ».

III. Formula logica: Wollaston, Littré. — Intendiamo per formula logica del dovere quella che vorrebbe chiarire il concetto di « bene », identificandolo con l'altro di « vero », identificazione che ricorda l'altra — più sostenibile sotto un altro rispetto, ma non meno criticabile quando sia malintesa —, che fu fatta da Socrate e da Platone tra la conoscenza e la pratica del bene, tra la scienza e la virtù. Il moralista che più decisamente e con maggior precisione ha sostenuto l'identità di quei due concetti è l'inglese Guglielmo Wollaston (1659-1724), per il quale « fare il bene equivale ad affermare il vero », le azioni

sono buone o cattive secondo che rispondono a proposizioni vere o false. Nè è difficile dare a questa tesi — evidente per quanto riguarda la veracità e la menzogna — una certa verosimiglianza anche per gli altri casi, perchè realmente la massima di ogni buona azione è sempre una verità, e chi vi si conforma, l'afferma attuandola, e chi se ne allontana, la nega non attuandola; per es., che significa rubare? affermare che il non-nostro è nostro; che significa tradire la patria? negare i nostri obblighi verso di essa; insomma, essere malvagi significa sempre contraddire la realtà, mentire, ed essere virtuosi significa sempre conformarsi alla realtà, dire il vero; le verità morali, in sostanza, come tutte le altre, e qui col Wollaston si accordano anche il Cudworth (1617-1688), il Clarke (1675-1729) e il Montesquieu (1689-1755), consistono in rapporti eterni e necessari conformi alla natura delle cose. — Ma è accettabile una simile dottrina? Non è chi non veda che la precedente definizione delle verità morali è troppo generica; queste verità formano soltanto una specie a parte rispetto alle rimanenti che non hanno rapporto diretto con la morale e che noi possiamo affermare o negare, senza essere perciò nè virtuosi, nè malvagi. Lasciando stare che le infrazioni morali non sono sempre necessariamente accompagnate da menzogna — per es., il ladro che ruba un orologio non intende affermare con questo atto che l'orologio sia suo, ma vuole soltanto godere dell'oggetto rubato —, e prescindendo dal fatto che la stessa menzogna non è sempre necessariamente un'aperta ribellione alla verità — per es., il falso testimonio non vuole che il vero non sia vero, ma intende soltanto far credere agli altri quel che gli aggrada —, è certo che le azioni più criminose, lungi dal mancare di verità logica, sono spesso un modello di coerenza e di unità: esse non negano altro che la verità morale; chi, per es., apprestasse dell'arsenico per avvelenare, dice il Jouffroy (1796-1842), rispetterebbe la verità chimica, farebbe un'azione perfettamente logica, e nondimeno sarebbe malvagio; perchè? Taluno chiama ingenua questa critica, per la ragione che si tratta qui di rispettare le verità morali, non le verità chimiche; ma questa ragione appunto prova che quella critica è giusta. Infatti, le azioni criminose attuano verità logiche, ma contraddicono verità morali; queste, dunque, non sono dello stesso ordine di quelle, poichè traggono il loro colorito etico dall'idea del bene, non da quella del vero, valgono come principi di condotta in quanto buone, non in quanto vere.

La medesima critica potrebbe farsi alla dottrina della giustizia professata dal Littré; come vedemmo, il positivista francese riduce questa idea fondamentale a un giudizio d'identità o di uguaglianza: tutti gli uomini, in quanto persone, sono uguali tra loro, dunque il tal uomo è uguale al tal altro, ha i medesimi diritti del tal altro: $A = A$. Ma, si domanda, su che si fonda quest'uguaglianza, se non sopra idee morali, le quali, lungi dal derivarne, sono invece da essa supposte? e perchè la giustizia è degna di essere rispettata e mantenuta, se non perchè è buona, ossia per una ragione che non nasce punto dal fatto dell'uguaglianza? Oltre a ciò, il bene non deve in nessun modo confondersi col vero, essendo proprio al primo un carattere essenziale che al secondo manca, ossia l'obbligatorietà: il bene s'impone alla volontà, ma non la costringe; il vero, invece, quando apparisca tale, s'impone necessariamente all'intelligenza e lo rende impossibile l'affermazione del contrario; l'affermazione volontaria del falso, che val quanto dire la menzogna cosciente, è un'offesa contro la morale, non contro la logica, contro il buono, non contro il vero. Ripetiamo: l'ordine delle relazioni che costituisce il bene rientra nell'essenza delle cose e fa parte quindi della verità, ma ne è soltanto un aspetto, non la costituisce tutta; delle verità, alcune portano con sé l'obbligazione morale, altre no, le une sono pratiche, le altre soltanto speculative, e il criterio che differenzia queste da quelle è appunto il concetto del bene. Se non vi fossero in natura che rapporti di quantità (rapporti tra tutto e parte, tra genere e specie, tra legge e fenomeno), vi sarebbero scienze matematiche, logiche, fisiche, non scienze morali; la morale, ha notato il Malebranche (1638-1715), implica rapporti di qualità, ossia di perfezione, di dignità, di eccellenza; solo perchè una cosa è migliore di un'altra siamo tenuti a stimarla di più, a preferirla a quest'altra; senza un tal criterio valutativo, l'intelligenza non potrebbe scegliere tra verità diverse, e la volontà non avrebbe altra regola che gli stati affettivi della sensibilità: soppressa la gerarchia oggettiva dei beni, non rimane che la scala soggettiva dei piaceri, e allora ogni morale scompare.

È da notare, però, che se il vero in genere comprende qualsiasi rapporto oggettivo, mentre il buono concerne i soli rapporti di perfezione, ciò non vuol dire che buono e vero non siano affini e che non possano derivare da una fonte comune; i due oggetti, nettamente distinti nel campo etico, possono benissimo

fondersi e unificarsi nel campo metafisico e religioso; fu già presentito da Platone che il bene supremo è in pari tempo il principio della verità e dell'essere, fu pure affermato dal Descartes (1596-1650) che Dio è l'autore delle verità necessarie ed eterne; è lecito, quindi, supporre che, all'altezza inarrivabile dell'Assóluto, le verità morali si accordino con le verità naturali, che l'ordine etico non sia che un frammento dell'ordine universale, e che l'uomo rientri nella natura, si da non formare più un microcosmo nel macrocosmo. La morale cosmologica, intesa alla maniera dello Spencer, è una concezione che nel campo metafisico non manca di grandezza e molto probabilmente risponde alla realtà suprema; ma, purtroppo, nel campo positivo della realtà accessibile alla nostra conoscenza, l'accordo tra i due regni, della natura e della moralità, del meccanismo e della bontà, ci sfugge. Noi crediamo fermamente che quell'accordo esista, perchè non possiamo a meno di ritenere che tutto abbia la sua ragion d'essere e che questa ragione sia buona, altrimenti avremmo il dovere d'insorgere contro il caos universale, ed essendo questo invincibile, di sottrarvici con l'annientamento, come consiglia il pessimismo; ma, per rimanere ora nei confini modesti dell'etica propriamente detta, pur ammettendo in sfere superiori la possibile unione del vero col buono, dobbiamo mantenere nella nostra sfera la loro distinzione, e rigettare perciò qualsiasi formula puramente logica del dovere, che tale distinzione trascuri o disconosca.

IV. — Formula estetica : da Platone a Nietzsche. — Intendiamo per formula estetica del dovere quella che, a differenza della formula logica, vorrebbe chiarire il concetto di « bene » identificandolo con l'altro di « bello » e, a differenza della formula ascetica, pone il termine ideale della condotta nella vita terrena e quindi nello sviluppo delle potenze umane, facendolo però consistere « in uno stato di esaltazione gaudiosa di tutto l'essere, conseguito principalmente per via dell'arte e in genere dell'eccitabilità fantastica », di modo che soltanto l'immagine estetica schiude a noi il cielo dell'ideale, e l'arte soltanto costituisce l'attività essenzialmente morale dell'uomo. Già nella filosofia greca, anzi soprattutto in essa, ritroviamo a ogni istante l'affermazione dell'intima parentela tra bello e buono; l'espressione *καλόν* sostituisce di frequente quella *ἀγαθόν* e più spesso ancora si fonde con essa nella parola composta *τὸ καλοκαγαθόν*.

Platone nel *Gorgia*, cercando di distinguere il bene dal piacere, dice che « è più bello = καλλίων soffrire un'ingiustizia che commetterla », e ogni volta che tratteggia un'anima bene ordinata si serve di vocaboli appartenenti all'ordine estetico, come i seguenti: « il saggio è un musicista = ὁ σοφὸς μουσικός », « la vita umana ha bisogno di numero, di euritmia, di armonia = ἀριθμῶ, εὐρυθμίζ, ἀρμυνίζ »; e reciprocamente il medesimo filosofo fa del bello ora lo splendore del vero e ora tutt'uno col bene, passando indifferentemente dall'una all'altra delle tre idee e implicitamente confondendole. La medesima identificazione tra bene e bello si ritrova nella scuola stoica; è noto il sorite di Crisippo: « il bene è desiderabile; il desiderabile è amabile; l'amabile è lodevole; il lodevole è bello = τὸ ἀγαθὸν αἰρετὸν, τὸ δ'αἰρετὸν ἀρεστὸν, τὸ δ'ἀρεστὸν ἐπαινετὸν, τὸ δ'ἐπαινετὸν καλόν », dove, attraverso idee intermedie, a dir vero alquanto indeterminate, si passa dal bene al bello come da un'idea a un'altra adeguata; e anche la virtù è concepita dagli stoici alla maniera platonica, come cioè un accordo con sé stesso, un'armonia, un'unità (*constantia, consensus, compositio*). — Poco o punto propizia alla concezione estetica della vita morale doveva essere, invece, la venuta del cristianesimo, il quale, significando soprattutto reazione contro la vita e la natura sensibile, non poteva a meno di considerare il bello come un'idea inferiore, estranea all'etica; la religione cristiana, inoltre, introducendo il dolore persino nell'idea della perfezione e facendo piangere e morire lo stesso Dio, dava un colpo mortale a quel carattere di bellezza, di grazia e di armonia che i greci amavano nel dolore stesso — basti ricordare lo splendido gruppo del Laocoonte così bene analizzato del Lessing — e che gli stoici consideravano come essenziale alla virtù. — Non prima del Kant fu restituita alla filosofia del bello l'importanza che merita, e dopo di lui tutta una scuola, quella dell'Herbart (1776-1841), assecondando in ciò una tacita tendenza della filosofia del Leibniz (1646-1716), fa rientrare senz'altro l'etica nell'estetica. Più recentemente, infine, l'estetismo della cultura ellenica ha trovato il suo maggiore e più convinto sostenitore in quello spirito altrettanto geniale quanto infelice che fu il Nietzsche (1844-1900), a proposito del quale, però, è da osservare che il fondamento estetico, così evidente nelle prime opere sue, resta sopraffatto nelle più recenti dallo spirito anticristiano, mentre in quelle dei suoi seguaci — tra noi il D'Annun-

zio, il Morasso etc. — è addirittura guastato dalle tendenze imperialiste. In questi ultimi, infatti, l'arte, che prima sembrava il termine ideale supremo dell'etica, diventa null'altro che un mezzo al dominio: vincere per dominare, infrangere per creare, opprimere per tripudiare, ecco l'ultima parola dell'estetismo odierno, non già perchè queste siano le sue conseguenze logiche, ma perchè un rapporto di superiorità e di dominio, da parte degli uomini creatori sulla folla degli uomini comuni, meglio di ogni altro sembra conciliarsi con quell'esaltazione gaudiosa di tutto l'essere, di cui sono capaci e a cui hanno diritto gl'individui forniti di una più squisità e più estesa eccitabilità artistica. A ogni modo, anche nei moralisti esteti contemporanei si rinnova la fusione tra l'arte e la morale, e non già nel senso che questa informi di sé quella, ma nel senso che quella abbia importanza essenziale per questa.

Quale il contegno della critica di fronte a una siffatta concezione dei rapporti tra l'etica e l'estetica? Non si può a meno di rilevare come la stessa difficoltà che si opponeva alla confusione del buono col vero, si opponga ugualmente alla confusione del buono col bello; onde, malgrado le analogie e i rapporti che nessuno contesta tra i due concetti e le due scienze correlative, bisogna sempre tener conto delle differenze e mantenere la distinzione. — A) Quand'anche il bene avesse l'identica essenza del bello, rimarrebbe sempre vero che l'etica non è l'estetica, come non è nè la logica nè la religione; ma sta il fatto, invece, che il sentimento estetico è tanto diverso dal sentimento morale, da non prodursi se non in assenza di questo; con molto acume lo Schiller ha notato che il bello non suscita più il sentimento estetico, quando imponga un'obbligazione: a teatro la generosità, il sacrificio, l'eroismo ci commuovono e ci rapiscono, appunto perchè dinanzi a essi siamo semplici spettatori; per poco che sorprendessimo nell'autore del dramma l'intenzione di farci una lezione morale, ogni piacere estetico scomparirebbe, per cedere il posto alla voce severa della coscienza, al sentimento nobile ma penoso dell'obbligazione. — B) Nè soltanto soggettivamente, per i sentimenti che suscitano, ma anche oggettivamente, per la loro intrinseca natura, differiscono tra loro il bene e il bello. Si è in genere d'accordo nel definire quest'ultimo come l'idea intelligibile espressa nella materia sensibile; l'elemento materiale e sensibile, dunque, è sua condizione neces-

saria ed essenziale; donde segue che il bello — ci sia lecito dir così — è soltanto relativamente assoluto, in quanto che, pur avendo la sua base nell'assoluto, non può manifestarsi, e più o meno felicemente, senza un mezzo corporeo, sensibile, e perciò relativo; il bene, al contrario, è assolutamente assoluto, e se anch'esso si manifesta mediante atti esterni, questo elemento sensibile non è essenziale e primordiale come nel bello, ma consecutivo e secondario; per es., nella Venere di Milo sopprimasi l'esecuzione artistica della statua, se ne conservi soltanto l'idea: il bello scompare; al contrario, in un'azione morale suppongasì che la volontà per forza maggiore non possa avere la sua esecuzione: il valore etico dell'azione rimane inalterato. — Ma, si potrebbe opporre, anche nel bene, indipendentemente dalla sua attuazione materiale ed esteriore, entrano necessariamente, come nel bello, una materia sensibile e una forma intelligibile; l'idea di perfezione, ossia la forma, rimarrebbe vuota, se non avesse per contenuto una qualche realtà; la morale si propone appunto di elevare in noi e fuori di noi il sensibile allo stato d'intelligibile, di trasformare la natura in ragione, la fatalità in libertà, la cosa in persona; essa, per es., c'impone di far uso delle membra per il lavoro, della parola per la verità, delle ricchezze e della vita per il bene e la felicità altrui; ora le membra, la parola, le ricchezze, la vita sono cose sensibili, e noi, servendocene per obbedire all'idea di bene, ossia per attuare in noi la pienezza dell'idéale umano, non facciamo che *intellettualizzare*, come dice il Kant, *il mondo sensibile*; ma non è appunto questo il medesimo ufficio del bello? — Rispondiamo: Verissimo, l'intelligibile e il sensibile entrano entrambi nell'idea di bene come nell'idea di bello, ma — qui la grande differenza — in ordine inverso e con processo opposto: nel bello è l'intelligibile che si concretizza, s'individualizza, diventa sensibile e costituisce il contenuto dell'opera artistica; nel bene è il sensibile che s'idealizza, si generalizza, diventa intelligibile e costituisce il contenuto dell'opera morale. — C) A ciò aggiungasi che, mentre il bene, anche quando non sia individuale, ha carattere personale e interiore, perchè è qualcosa che possiamo acquistare, accumulare e assimilare a noi, il bello, invece, ha carattere impersonale ed esteriore, perchè è qualcosa che troviamo o produciamo sempre fuori di noi, e dinanzi a cui non possiamo far altro che contemplare; anzi, per quest'ultima differenza, alle altre pericolose conseguenze che deriverebbero dal confondere

la virtù con la bellezza e dal subordinare la morale all'arte si aggiungerebbe il predominio del sentimento estetico sul sentimento etico, della contemplazione sull'azione, e quindi una specie di quietismo non meno dannoso dell'imperialismo già accennato; quietismo che fa ricordare una bella frase di Aristotele: « nei giuochi olimpici, diceva il grande stagirita, — nella vita, diremo noi — la corona si guadagna non dai più belli, ma dai più forti e dai più coraggiosi ». — Malgrado queste tre osservazioni, non escludiamo per il bello quanto ammettemmo per il vero, che cioè anch'esso abbia un'origine comune col bene nel principio supremo di tutte le cose; ma a quest'altezza in cui tutto si confonde e sfugge alle nostre determinazioni, anche qui lasciamo che si elevino la metafisica e la religione.

V. — **Formula liberistica: dagli stoici al Kant.** — Intendiamo per formula liberistica del dovere quella che, al pari della formula estetica, pone il fine della nostra condotta nella vita presente e reale, ma lo fa consistere non già nello sviluppo spontaneo e riflesso di questa o quella potenza spirituale, considerata come suprema — e cioè del sentimento secondo la concezione ascetica, dell'intelligenza secondo la concezione logica, dell'immaginazione secondo la concezione estetica — sì bene « nel rispetto e nell'esplicazione di ciò che, oltre a essere la condizione prima di tutta la vita morale, costituisce anche la forma essenziale in che questa vita si compie, da cui questa vita trae valore, cioè la libertà », onde, secondo la formula liberistica, di ogni uomo dovrebbe poter dirsi come del divin poeta:

Libertà va cercando, ch'è sì cara,
Come sa chi per lei vita rifiuta.

(*Purg.* C. I.).

« Come senza libertà esterna, scrive il Vidari, sia essa politica, economica, scientifica, religiosa, lo sviluppo delle attitudini superiori dello spirito riesce monco, interrotto, contraddittorio, si nasconde, ricorre a travestimenti, si arresta nelle secche del dispotismo, del dogma e della superstizione, così senza libertà interna lo sviluppo morale, quand'anche accadesse *nello* spirito, non accadrebbe *per opera* dello spirito, non sarebbe creazione sua, non gli apparterebbe intimamente, sarebbe qualcosa d'imposto per un lato, di subito per l'altro, non di creato e voluto. E la stessa libertà esterna ha ragione di essere in quanto si presupponga attiva l'interna e si abbia quindi fiducia nella moralità interiore vigile e sicura; data questa, si può, in qualunque genere e momento di azione, abbandonare ogni individuo a sè. A costituire la moralità

non importa tanto *quel* che si faccia, quanto il *come* si faccia; non importa tanto l'oggetto quanto la disposizione del soggetto, non tanto il contenuto quanto la forma. E la forma è tutta in noi, nella coscienza che abbiamo di fare opera buona, nella libertà, insomma, che è la traduzione pratica di quella coscienza ».

Della concezione liberistica della vita potrebbero già trovarsi le tracce nella dottrina stoica, per la quale l'uomo nell'intimo della coscienza poteva affermare e mantenere la propria indipendenza morale anche in mezzo all'universale determinismo della natura fisica, anche di fronte a qualsiasi coazione esteriore; in tale indipendenza o libertà interna, infatti, gli stoici riponevano il primo dovere del saggio e del virtuoso, il fine supremo, a conseguire il quale lo stesso suicidio (ἄποχρησίς) appariva un mezzo morale. Bisogna tuttavia venire ai tempi moderni, perchè quella concezione, apertamente annunziata dalla rivoluzione protestante del secolo decimosesto, rielaborata poi e quasi filtrata attraverso i pensatori del secolo decimosettimo, balzata fuori vittoriosamente dalle dispute dei filosofi e dalle contese dei popoli nel secolo decimottavo, prevalesse infine, guidatrice suprema di ogni forma di vita speculativa e pratica, nel secolo decimonono, penetrando e occupando tuttora la coscienza comune. A Emanuele Kant (1724-1804) soprattutto spetta il merito di aver fatto un'affermazione della dignità e libertà umana, che non fu mai, nella storia delle dottrine morali, più ardimentosa e più profondamente meditata; per quanto essa fosse implicita in tutto il movimento filosofico dell'illuminismo, nessuno aveva osato giungere fino al punto di proclamare la ragione umana legislatrice di moralità a sè stessa e di affermare così recisamente il valore supremo della libera ragione individuale. E indubbiamente l'etica del Kant, per il grande impulso che dette al movimento filosofico e per l'influsso esercitato sulle dottrine sociali e giuridiche, ha contribuito assai a chiarire e irrobustire negli spiriti il sentimento della dignità personale e il rispetto della libertà; niuno meglio di lui vide nella libertà la via di redenzione dalla natura per entrare nel regno della moralità: « la libertà, esclama egli nella *Critica della ragione pratica*, l'indipendenza dal meccanismo della natura, la personalità, insomma, è la radice del nobile tronco del dovere, ciò che eleva l'uomo in quanto sensibile al disopra di sè stesso, che lo lega a un ordine di cose puramente intelligibili »; creare in sè una persona e la migliore persona possibile, ecco in sostanza il precetto kantiano, a cui

fa degno riscontro l'altro del Fichte: « o essere libero, rimani libero ». Infatti, come già notammo, noi portiamo fin dalla nascita un primo germe di libertà, ma tocca a noi fecondarlo, svilupparlo, e questa fecondazione, questo sviluppo non si compiono se non mercé l'azione volontaria e riflessa, mercé il pieno possesso di noi stessi; non è merito nostro se nasciamo liberi, ma è tutto merito nostro se diamo alla libertà il massimo impulso, il massimo slancio, e se di quel tanto che di essa abbiamo da natura sappiamo servirci per acquistarne dell'altra, per diventar più liberi. Orbene, la formazione della personalità e del carattere, il mantenimento e l'accrescimento della libertà è appunto, per la tesi liberistica, il più alto, se non l'unico, compito della nostra attività, poichè ha per risultato la perfezione nostra; e come tale compito non potremmo adempiere senza essere già a un certo grado persone libere, ecco che la libertà è a un tempo mezzo e fine, e ogni maggiore acquisto di essa segna un progresso nell'ascensione verso la personalità. Chiunque trascuri di assumere il governo di sè e non eserciti di continuo il proprio volere, cade a poco a poco al livello delle cose; chi invece lotti tenacemente, per fondare e rafforzare in sè l'impero della volontà, quegli soltanto merita il nome di uomo, quegli soltanto riesce a scolpire più o meno perfettamente nella propria materia informe la bella figura morale in cui s'incarna l'ideale.

Così intesa, la formula liberistica del dovere collima interamente con l'etica kantiana, ed è naturale perciò che di questa condivida i caratteri e quindi anche i pregi e i difetti. — 1) Primo suo carattere è l'autonomismo. Libertà in questa formula, infatti, significa non spontaneità istintiva, alla maniera del Rousseau, il quale la concepisce come un ritorno alla vita di natura, ma coscienza riflessa del valore morale della condotta, non dispiegamento di energie psichiche che non trovi freno alcuno o lo trovi fuori di sè, ma infrenamento di esse, supremazia della ragione, autonomia. Al concetto di libertà, dunque, è correlativo quello di dovere, che pure stupendamente contrassegna la concezione morale del sommo filosofo tedesco. — 2) Secondo carattere è il formalismo. La massima liberistica, infatti, non propone questa o quella specie di svolgimento spirituale, non dice come l'ascetica: « imitate Dio », o come la logica: « affermate il vero », o come l'estetica: « create il bello », ma, semplicemente ricercando la ragione di una vera e propria vita morale,

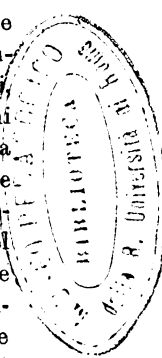
la ritrova nella libertà e, malgrado l'oggetto che il Kant assegna all'obbligazione, ossia l'umanità trattata come fine e non come mezzo, non dice punto in qual modo quest'umanità debba intendersi. Come volete voi concepire l'uomo? è egli nulla più che un essere meglio organizzato degli altri, un corpo animato temporaneamente? e allora l'Hobbes, identificando la sua legge con quella dei fenomeni fisici, gli comanderà: « obbedisci alla forza »; ovvero è un'emanazione della sostanza divina, una determinazione della forza unica? e allora lo Spinoza gli dirà: « esci dalla tua individualità e rientra nella Natura universale »; siete, invece, d'accordo con i mistici nel negare la ragione o nel subordinarla al sentimento? e allora dovete prescrivere all'uomo di amar Dio e pensare alla morte; o convenite con gli edonisti nel ridurre tutto alla sensibilità e al desiderio di godere? e allora dovete raccomandare all'individuo di essere felice per conto suo e, quando non gli riesca, di cercare la felicità propria nell'altrui; se, infine, siete convinti con gl'idealisti che la vita ha un significato e che l'anima è ragionevole e libera, allora dovrete imporre a ciascuno di lavorare a costituire la propria personalità. Non è a dubitare che in quest'ultimo intento consiste il contenuto materiale della formula liberistica, intesa alla maniera kantiana; ma essa non lo esprime e perciò mantiene il suo carattere formalistico. — 3) Terzo carattere è l'individualismo. Per i liberisti, infatti, la coscienza individuale è non solo l'energia produttrice della moralità, ma anche il campo in cui questa si compie ed esaurisce; essi, riponendo l'essenza della moralità nel suo modo di prodursi, prescindono completamente, come da cosa priva di valore etico, da ciò che non sia individuale; e privando di ogni preciso contenuto l'imperativo etico, a causa del formalismo dianzi notato, debbono naturalmente ridursi a prescrivere all'individuo non già quel che esso, in rapporto con gli altri, deve fare, ma piuttosto quello che deve non fare: « opera in modo, dice il Kant, che la tua libertà non impedisca la coesistenza delle libertà altrui »; ma un principio di tal genere non fonda realmente e positivamente nessuna società, poichè non approda che a un atomismo umano, in cui ciascuna unità, come la monade del Leibniz, si esplica nell'intimo della propria esistenza, senza compenetrare le altre unità nè lasciarsi compenetrare da esse, anzi, senza neppure proporsi per fine la creazione della personalità altrui, « poichè, scrive ancora il Kant nell'introduzione alla sua *Dottrina della virtù*, la perfezione

di un individuo consiste appunto in questo, che egli è capace di agire conformemente all'idea che si è fatta del dovere, e sarebbe contraddittorio che io fossi tenuto a fare per lui ciò di cui egli solo è capace ».

Per quest'ultimo suo carattere individualistico, poi, il liberismo non si preoccupa punto della grave questione morale riguardante la costituzione dei rapporti sociali e la distribuzione dei beni; anzi, neppur vede con chiarezza — e in ciò sta il suo principale difetto — che una tale questione, lungi dall'essere secondaria per la vita e la coscienza degli individui, porge loro un alimento eticamente sostanziale. Un simile difetto, secondo il Vidari, deriva: a) o dall'assoluta mancanza di una vera e propria filosofia della società, b) o dal presupposto di leggi provvidenziali armonizzatrici, c) o da una concezione meccanica della costituzione e del moto sociali; a) nel primo caso, non si può neppur pensare che la società sia un organismo spirituale, la cui considerazione occorra a integrare il concetto di moralità; b) nel secondo, la moralità dell'ordinamento e del corso sociale è lasciata in balia della provvidenza; c) nel terzo, si ritiene che la società, pur risultando dal concorso di molti individui eticamente costituiti, si riduce o al semplice accostamento e alla convivenza di questi, oppure, se ha un'esistenza e vita propria, a un fatto puramente naturale, reggentesi secondo le medesime leggi del mondo sub-umano, a un fatto, quindi, su cui l'azione dell'uomo non si estende e, quand'anche si estendesse, non avrebbe efficacia eticamente valutabile. L'individuo, dunque, nel liberismo non deve illudersi di dover compiere opera morale, intervenendo nella vita comune secondo un ideale di giustizia; egli deve lasciar agire le cose, aver fiducia nel corso della natura, nella concorrenza degli elementi, nelle leggi medesime della lotta, e contentarsi soltanto di rispettare in sé e negli altri quella grande fata benefica che è la libertà. Ma chi non vede l'insufficienza e la debolezza di una siffatta concezione? L'esperienza attesta, pur troppo, i disordini di costituzione e di funzionamento e le miserie profonde che esistono nell'organismo e nella vita di società, e un concetto pieno ed esatto della giustizia esige che alla considerazione dell'individuo e delle sue attitudini spirituali, comunque impiegate e graduate, si aggiunga la considerazione dei rapporti reali e sociali che gli atti umani hanno tra loro e per i quali essi poi reagiscono sulle coscienze. Alla formula liberi-

stica, in altri termini, è necessario che si aggiunga la formula solidaristica.

VI. — Formula solidaristica: da Aristotele ai giorni nostri. — Intendiamo per formula solidaristica del dovere quella che ripone il fine della nostra condotta « nella costituzione e nel funzionamento di un organismo sociale umano, rispondente all'ideale etico di giustizia ». Essa parte dal presupposto che l'umanità non è, secondo l'ingegnosa immagine del Fouillée, come un arcipelago di isole, di cui ognuna avrebbe il proprio Robinson, ma costituisce un tutto compatto, dove gl'individui di una medesima generazione sono legati tra loro e con le generazioni passate da vincoli fisici, intellettuali e morali, dove ciascuno eredita beni che risultano dall'opera associata e variamente combinata di molti e dove tutte le azioni, le parole, i pensieri degli uni hanno una ripercussione sullo stato fisico, intellettuale e morale degli altri. « Il vincolo di solidarietà, scrive uno dei più convinti ed eloquenti solidaristi, il Bourgeois, non unisce soltanto le parti coesistenti in un dato istante, ma anche il passato al presente, il presente all'avvenire. L'umanità, si è detto giustamente, è composta più di morti che di vivi; il nostro corpo, le nostre produzioni, il nostro linguaggio, i nostri pensieri, le nostre istituzioni, le nostre arti, tutto è per noi un tesoro lentamente accumulato dagli antichi e da noi ereditato. Per ogni nuova generazione che nasce alla vita, nei movimenti, nelle passioni, nelle gioie, nei dolori che l'agitano d'ogni parte durante la sua breve esistenza, si mescolano, s'intrecciano, si urtano, si equilibrano tutte le forze del passato, come nei giuochi di luce dell'inafferrabile schiuma delle onde si urtano e si rompono, alla superficie del mare, le immense correnti che nella profondità dell'oceano sono le ultime pulsazioni della gravità degli astri ». Tale è la situazione di fatto, valevole per qualunque fenomeno così della natura come dello spirito, e quindi tanto per le circostanze che accompagnano lo spuntare o lo spegnersi della vita corporea, quanto per le scoperte, le creazioni e gli eroismi, per gli errori, le falsificazioni e i delitti che si succedono nei campi della scienza, dell'arte e della moralità. Mutua dipendenza degli elementi di un gruppo e mutua dipendenza dei gruppi tra loro, un insieme molteplice e complesso da sostituire a un insieme atomistico e



semplice, solidarietà, insomma, ecco la realtà universale in genere e la realtà umana in specie. Che in natura la solidarietà sia condizione indispensabile dell'ordine e della vita cosmica è fuori dubbio: in astronomia la gravitazione non è che solidarietà reggente il sistema del mondo, in biologia la vita non è che solidarietà tra organi e tra funzioni, dal cui slegarsi deriva la morte, in psicologia l'associazione non è che solidarietà tra i molteplici elementi della coscienza; come potrebbe l'uomo nei suoi rapporti esterni fare eccezione alla legge universale? egli non è né la periferia né il centro dell'universo, ma vi si trova incastrato come tutte le altre cose, legato com'è all'ambiente infinito da una parte, alla propria specie dall'altra: e poiché egli vi esercita e in pari tempo vi riceve una quantità di influssi — le sue malattie per contagio si propagano agli altri, come egli per eredità le ebbe dagli avi; egli si giova del lavoro altrui come gli altri si giovano del lavoro suo; la sua vita intellettuale e morale si riflette in quella dei suoi simili, come questa si riflette nella sua —, così è evidente che la psiche di ciascun individuo, impregnandosi di continuo di elementi sociali, deperirebbe e diminuirebbe, quando fosse condannata alla solitudine, all'isolamento. — Si dirà, se la solidarietà è un fatto, i suoi risultati peraltro non sono conformi a giustizia: il fatto naturale è ben lungi dall'ideale etico, non si può porre, quindi, quello a base di questo. — Verissimo, replicano i solidaristi, e pur nondimeno per attuare l'ideale di giustizia bisogna osservare le leggi della solidarietà e, dopo averle constatate, servirsene per modificarne gli effetti a vantaggio della giustizia. Ogni individuo nasce debitore della società, poiché non prende un alimento, non maneggia un utensile, non apre un libro, non esprime un pensiero, senza mettere a contributo il fondo sociale, il lavoro accumulato dagli altri; egli è detentore per parte sua di un capitale immenso, accumulato dalle generazioni precedenti, e tutto ciò di cui egli gode rappresenta un debito, e un debito sempre crescente, poiché a quello da lui contratto verso gli antenati si aggiunge l'altro che continuamente contrae con i contemporanei. Orbene, se per effetto della solidarietà naturale alcuni nascono in grado di poter senza misura alcuna approfittare delle forze accumulate e disciplinate dalla società, e altri nascono, i quali, per quanti sforzi facciano e meriti abbiano, non riescono a trarre da quelle il minimo beneficio, se, in altri termini, vi sono dei debitori che non pagano mai e dei

creditori che non vengono mai soddisfatti, non appare moralmente necessario che tra questi uomini si ristabilisca la giustizia, nel senso che chi deve paghi? La solidarietà, dunque, se non costituisce l'ideale etico, è però un punto di vista da cui dobbiamo metterci, per rendere di quell'ideale più vera la nozione e più completa l'attuazione; e poichè il fatto della solidarietà naturale precede lo sviluppo dell'attività individuale, è evidente che il debito di giustizia contratto nel fatto stesso della solidarietà va avanti a ogni altro dovere: noi non abbiamo diritto di appartenerci interamente, se non quando abbiamo pagato il nostro debito verso gli altri; noi in tanto diventiamo liberi e padroni di noi, in quanto ci liberiamo dai doveri verso la società.

Tale, brevemente delineata, la concezione solidaristica della vita etica; essa, a dir vero, soltanto nei tempi moderni si è disegnata con chiarezza di contorni e vivacità di colorito, fondando una morale e un diritto in armonia con le aspirazioni della società presente; ma non deve perciò ritenersi che sia nata tutta d'un tratto, senza preparazione, senza precedenti e senza addentellati nel passato; chi così credesse, andrebbe contro lo stesso principio di solidarietà, su cui quella concezione poggia. Il solidarismo universale, infatti, si trova già in certo qual modo implicito in tutte le dottrine panteistiche che considerano tanto la coesistenza degli individui materiali e spirituali, quanto la successione dei loro movimenti, pensieri e atti, come le molteplici manifestazioni di un medesimo essere assoluto, e affermano quindi una correlazione diretta e una completa interdipendenza tra tutte le esistenze solidarizzate nell'unità cosmica; tale è, per es., il sistema di coordinazione universale che Pitagora riduce a formule matematiche. Il solidarismo puramente umano, poi, si annunzia già nella morale di Aristotele (384-322 a. C.), così caratteristica per la bella dottrina intorno alla società e alla virtù, è per le belle considerazioni intorno alla giustizia e all'amicizia che della società sono il fondamento saldo e il vincolo tenace. Eccone un breve riassunto tratto dalla *Morale a Nicomaco*:

Il bene dell'uomo, dice Aristotele, dev'essere a lui proprio, non dev'essere, quindi, il bene generale che conviene a ogni altro individuo, ma il bene umano, ossia lo stato di felicità (*eudaimonia*) che si accompagna all'adempimento del nostro vero fine, e a cui si perviene con una serie di passaggi dalla potenza all'atto, dalla materia alla forma, dall'imperfezione

alla perfezione; e poichè l'uomo è per natura sua ragionevole, ne segue che il bene, la felicità non possono conseguirsi da lui, se non operando conforme a ragione; e poichè l'uomo è per natura sua socievole (*πολιτικὸν ζῷον*), ne segue che il bene, la felicità sono impossibili per lui fuori della società (*κοινωνία*). La società nasce dal bisogno: s'adunano gli uomini per ottenere che, uniti, bastino a sé, mentre soli, sparpagliati, non basterebbero; l'agricoltore si unisce perciò in società col mercante, col sarto, col medico, e viceversa, perchè dove non c'è permutazione di opere, ivi società non è possibile. Ma la permutazione in tanto si può fare, in quanto tra gli scambi c'è uguaglianza; altrimenti il vantaggio dell'uno tornerebbe a danno dell'altro e, alla lunga, la permutazione non potrebbe durare: quest'uguaglianza, appunto, è la forma originaria della giustizia; il giusto, dice Aristotele, è l'analogo, perchè analogia vuol dire uguaglianza di ragioni (*τὸ δίκαιον ἀνάλογόν τι..... ἡ γὰρ ἀνalogία ἰσότης ἐστὶ λόγων*). È facile comprendere da ciò perchè Aristotele attribuisca tanta importanza alla giustizia, sì da considerarla non come una parte o una specie di virtù, ma come la virtù tutta quanta; il grande stagirita ha fermo in mente che la virtù consiste nel vivere comune, che fuori della comunità non c'è posto per essa e che perciò è virtù per eccellenza la giustizia su cui s'innalza tutto l'edifizio della società; secondo lui, nell'individuo considerato da solo non si può parlare di virtù se non per metafora (*κατὰ μεταφοράν*), in quanto, cioè, anche nell'individuo è dato pensare una certa vita comune tra la ragione e gli appetiti irrazionali. Ma il carattere essenziale della virtù consiste nell'abito — che si acquista mediante l'esercizio — a tenere il giusto mezzo tra due estremi ugualmente viziosi e riprovevoli, perchè ugualmente irragionevoli, come il troppo e il troppo poco; si dicono virtù, per es., la fortezza (*ἀνδρεία*), la temperanza (*σωφροσύνη*), la liberalità (*ἐλευθερία*), la magnanimità (*μεγαλοψυχία*), perchè sono rispettivamente il giusto mezzo tra la viltà e la temerità, tra l'astinenza e l'intemperanza, tra l'avarizia e la prodigalità, tra la presunzione e l'umiltà. Serbare, dunque, la misura in ogni cosa e in ogni caso, dare a ciascuno il suo nè più nè meno, osservare insomma la giustizia, ecco la fonte di ogni virtù e della vera felicità umana. Questo principio, che in genere informava e regolava la vita greca, è da Aristotele sinceramente accolto e genialmente interpretato in

quel quinto libro della sua etica, nicomachea, che è tutto un'apoteosi della giustizia, della quale entusiasticamente l'autore dice che né Espero né Lucifero sono degni di tanta ammirazione; e perché? Il filosofo greco non si stanca di ripeterlo: perchè soltanto la giustizia rende possibile la società e soltanto nella società esiste la moralità; per essa l'individuo infrange gli stretti cancelli dell'egoismo, per guardare al bene altrui (*ἀλλότριον ἀγαθόν*), per partecipare alla vita comune. La prima forma di giustizia, su cui si fonda la vita comune, si riduce a una semplice proporzione aritmetica tra il dare e l'avere, serve di norma nei contratti e dicesi commutativa: il magistrato che l'applica fu detto *δικαστής*, quasi *διχαστής* (da *διχα* = in due), quegli cioè che divide la cosa in due parti uguali. C'è, però, un'altra forma di giustizia, la quale non si fonda come la commutativa sull'uguaglianza degli utili, ma sulla ragione del merito, dando a ciascuno secondo la propria dignità (*κατ' ἀξίαν*) e dicesi distributiva; essa differisce dalla prima, perchè non segue una proporzione aritmetica, ma una proporzione geometrica, non concerne i contratti o la privata reciprocità degli scambi, ma gli onori, gli uffici pubblici, i premi, le pene, non è ripartizione estrinseca degli utili, ma valutazione intrinseca degli atti, non si cura del prezzo, ma ricerca il pregio, non si porta sulle cose, riducendole a danaro, ma ha riguardo alle persone, innalzandole all'onore. Le due forme di giustizia, dunque, distano tra loro quanto la mercede dal premio, quanto il privato interesse dalla pubblica stima, quanto la pecunia dall'onorificenza; ma poichè, prescindendo da queste differenze, entrambe concorrono a stringere i primi vincoli sociali tra gl'individui disgregati e isolati, così entrambe hanno valore eminentemente etico. Senonchè il vincolo della giustizia commutativa è uguale sì, ma esteriore, e il vincolo della giustizia distributiva è interiore sì, ma disuguale; ora, perchè la società costituisca davvero un organismo etico di più coscienze solidali e fuse in una coscienza comune, è chiaro che a stringerlo più saldamente occorra un vincolo che sia insieme intimo e uguale; ebbene, quest'uguaglianza interna e spirituale è per Aristotele l'amicizia (*φιλία*), la quale lega le anime e, secondo il proverbio greco, intercede tra uguali (*φιλότης ἰσότης*). Vero è che Aristotele tratta di tre specie di amicizia, di cui una si fonda sull'utile, un'altra sul piacere, una terza sulla virtù, ma, in quella finissima analisi che egli ne fa nell'ottavo libro dell'etica nicomachea, le due prime

vi sono discusse per rimanere infine scartate, essendo l'interesse e il piacere mutevoli, e solamente la terza è mantenuta, perchè solamente dalla virtù nascono amicizie vere e durature.

Col concetto di amicizia il concetto di giustizia — a cui Aristotele dava un'importanza esclusivamente politica e tale da non impedirgli di accettare e giustificare un'istituzione antisociale come la schiavitù — comincia già a esser penetrato da quel soffio di umanità, che dopo le conquiste di Alessandro si sprigionò dall'Ellade, per diffondersi, sotto forma di un nascente vago sentimento cosmopolitico, in più vasta sfera che non fosse lo stretto ambito dei piccoli e discordi staterelli greci. — Soprattutto nello stoicismo, dominato da preconcezioni metafisici panteistici, l'idea di solidarietà si allarga dallo stato civico a tutto il genere umano; gli stoici, come ritrovavano nell'individuo l'umanità e facevano rientrare il mondo e la vita morale nel mondo e nella vita dell'universo, così insegnavano che ciascun uomo, particella del soffio divino, *divinae particula aurae*, ha in ogni suo simile un fratello, e che tutti gli uomini, compresi gli schiavi, sono cittadini di un'unica città, tutti uguali in dignità, tutti investiti dei medesimi diritti, senza distinzione di razza, di lingua, di religione, di cultura; con la giustizia e con l'amore, quindi, gli stoici si proponevano di attuare nel genere umano quell'armonia morale che nasce dalla solidarietà dei suoi componenti. — Anche all'epicureismo, quantunque orientato in direzione affatto opposta allo stoicismo e dominato da preconcezioni metafisici atomistici, la solidarietà appariva un mezzo indispensabile per conseguire una felicità inattuabile nell'isolamento; solidarietà interessata, senza dubbio, quella epicurea, ma nondimeno atta a ricostruire in pratica la spezzata unità sociale, mediante i vantaggi che dall'amicizia e dall'associazione in genere derivano contro i mali dell'esistenza: gli epicurei, infatti, dettero l'esempio di quelle prime cooperative di mutua assistenza che si dissero *eterie*. — Non meno propizio alla concezione solidaristica della vita doveva essere il cristianesimo, quantunque quivi essa abbia il suo principio non più nella diretta, naturale interdipendenza degli uomini tra loro, ma nel rapporto di filiazione che unisce gli uomini a Dio, nell'origine comune delle creature dal Creatore, rapporto di filiazione e origine comune, da cui la fraternità umana esce come conseguenza necessaria sì, ma subordinata al suo principio. Per il cristianesimo, infatti, è Dio l'unico e vero fine dell'amore; chi nel-

l'amore si arrestasse alle creature, batterebbe falsa strada e peccerebbe; l'individuo cristiano, quindi, posto come unità dinanzi al cospetto del suo vero sovrano Dio, deve comporre e scomporre le sue relazioni col prossimo, indipendentemente da ogni fine terreno e solo in quanto tendono a regolare le sue relazioni col divin Padre, sacrificando, quando occorresse, quelle a queste, e preferendo morire di amore per Cristo, piuttosto che vivere combattendo per la giustizia a beneficio degli uomini. — Bisogna giungere al Rousseau (1712-1778) perchè la solidarietà umana per sé stessa riapparisca come la vera ragione del vincolo sociale; per l'autore del *Contratto sociale*, la società sarebbe sorta da una convenzione volontariamente stabilita dagli uomini, nati liberi, ma risolti a porre termine allo stato di natura per garantire l'inviolabilità delle loro persone incessantemente esposta a pericoli; i contraenti avrebbero fatto al corpo sociale da essi costituito il più completo abbandono di tutti i loro diritti individuali, compreso quello in cui risiede la dignità umana, il diritto cioè di pensare, e si sarebbero messi completamente alla mercé della volontà generale, la quale si ritiene infallibile e incapace di commettere il più piccolo abuso o di attentare alla libertà, pur essendo investita del diritto di porre fuori della legge chiunque l'accusasse di tirannia. — Non ripetiamo qui le critiche fatte al sistema del Rousseau; bisogna però riconoscere che esso fu il punto di partenza di una nuova filosofia, la quale, di fronte al problema etico del conflitto tra la libertà individuale e la giustizia sociale — problema inevitabile, trattandosi di un organismo costituito da persone e non da cose —, assume aspetti e nomi diversi secondo che cerca una soluzione al problema o nella soppressione dell'uno o dell'altro termine del conflitto, ovvero nella conciliazione di entrambi. Dal Comte allo Spencer, dal Marion al Fouillée, per non citare che alcuni nomi, è tutta una serie di notevoli sforzi per trovare una via di uscita dall'ardua questione, resa tanto più ardua dal pericolo che la concezione solidaristica della vita, e quindi la considerazione delle nostre azioni dal punto di vista puramente esteriore dei rapporti e delle ripercussioni sociali, non faccia impallidire la concezione liberistica, e quindi la considerazione delle nostre azioni dal punto di vista interiore del soggetto operante, sì da dover assistere all'estenuarsi di quella vita intima dell'anima, in cui si raccoglie tutta la delicatezza, tutto il candore e quasi la fra-

grante essenza della moralità. Appunto per ovviare a un siffatto pericolo, stimiamo necessaria una formula del dovere così larga e comprensiva, da contenere entro di sé le formule precedenti in quella giusta misura in cui tutte, e specialmente le due ultime, concorrono alla formazione dell'ideale etico. Quale sarà essa?

VII. — Sintesi delle formule precedenti: l'ideale etico.

— Una formula completa del dovere, di cui le precedenti non siano che i varî aspetti unilaterali, ma reciprocamente integrintisi come le facce di un prisma o le membra di un organismo, è indubbiamente quella che dà per fine alla nostra condotta morale « la perfetta personalità umana nei suoi due aspetti individuale e sociale ».

Che cos'è la personalità? Risponde il Vidari: « Per ben determinare questo concetto giova anzitutto distinguerlo da quello d'individualità: si dice individuo l'uomo singolo, concreto, oggetto di una rappresentazione, per la quale lo cogliamo *hic et nunc*, nella sua realtà piena, con tutte quelle peculiari disposizioni, attitudini, forme di agire che ci vengono dall'esperienza; onde diciamo che taluno è un'individualità molto spiccata, quando la sua rappresentazione complessa s'imprime così nettamente nella nostra coscienza da poterla facilmente riconoscere in mezzo ad altre; invece, si dà il nome di persona così al singolo individuo come all'ente collettivo (famiglia, Stato, chiesa che sia), quando essi ci si presentano *sub specie aeternitatis*, come un modo regolare di essere e di agire, cosciente di sé e dei propri atti e conforme a un principio direttivo e costante, attorno al quale i processi psichici accidentali e mutevoli trovano quel coordinamento e quella sintesi, quella fissità e quella solidità di costituzione che si manifesta nel carattere. Il passaggio del vocabolo « persona » dal primitivo significato scenico di « maschera » a quello di unità individuale o collettiva vivente, fornita di un carattere proprio, si deve appunto all'evidente analogia tra la personalità che unifica i diversi processi interni dell'individuo o dell'ente collettivo che l'acquista, e la maschera teatrale che sintetizza i diversi atti esterni del personaggio che la porta. La personalità, quindi, non è profondamente diversa e totalmente avulsa dall'individualità, anzi, risulta dagli elementi di questa, ordinati e resi coerenti da un principio direttivo; e appunto perché questi elementi sono quelli stessi che costituiscono la coscienza

dell'individuo e che si riferiscono così alla sua vita isolata come alla sua vita in società, ne segue che la personalità, per essere intera e perfetta, deve comprendere in sé tutta la vita individuale e sociale, deve conservare e promuovere nella più affettuosa solidarietà degl'individui umani la libera manifestazione delle loro energie spirituali, siano esse scientifiche, estetiche o religiose, deve insomma fiorire sì dal terreno dell'esperienza pratica individuale, ma estendersi poscia nell'atmosfera sociale; senza di questa, il fiore della personalità avvizzisce e muore».

Ciò permesso, è facile mostrare che delle precedenti formule del dovere ciascuna attua in parte la personalità umana, ma nessuna l'adegua pienamente: a) la formula ascetica, quando addirittura non trascende la natura umana, proponendole con Platone l'imitazione di un tipo inimitabile come Dio, la pone per lo meno in conflitto con sé stessa, dimezzandola, come fa il cristianesimo, tra materia e spirito, e imponendole, come fa il Tolstói, di vivere fuori della grande opera della civiltà; ora, è evidente che non consegue certo la perfezione la persona umana che mutili la propria natura e si porti fuori della storia dell'umano sviluppo non solo, ma fuori della stessa vita terrena; b) la formula logica, poi, fondandosi sopra un ingegnoso sofisma, a torto pretende identificare la pratica della virtù con l'affermazione della verità, quando le sfere del bene e del vero soltanto in parte rientrano l'una nell'altra; non può dirsi, quindi, perfetta la persona umana che alla sola affermazione del vero, ossia alla sola vita scientifica, riduca la propria attività morale; c) ugual torto potrebbe rimproverarsi alla formula estetica, allorché pretende subordinare il buono al bello, la moralità all'arte; anche a questo modo si attua una parte, mai tutta la personalità umana; d) la formula liberistica, invece, supera e riassume le precedenti, in quanto si porta non su questa o quella forma di attività, ma sulla condizione da cui ogni forma di attività trae valore etico, ossia sulla libertà: senonché, anch'essa è incompleta, perché, se assicura meglio delle precedenti il pieno sviluppo della personalità individuale, non si cura della grave questione concernente i rapporti sociali, se non per approdare a una semplice coesistenza, a un puro accostamento esteriore di libertà singole; e) da questo lato è innegabile la superiorità della formula solidaristica, perché essa mira a sostituire all'atomismo liberistico un saldo organismo sociale, tenuto insieme dai tenaci vin-

coli della giustizia e dell'amore; occorre soltanto bene interpretarla e non mettere in pericolo la libertà individuale, troppo sacrificandola all'interesse sociale. A tal fine basta completare la formula solidaristica con la liberistica, e fondere in una le tre grandi idee a cui s'ispirò la grande rivoluzione francese: *libertà, uguaglianza, fraternità*; si attui, infatti, la massima solidarietà delle coscienze singole, come vuole la formula solidaristica, rispettando però la loro uguaglianza e mantenendo loro la massima libertà di estrinsecazione e sviluppo, come esige la formula liberistica, e si avrà in una formula libero-solidaristica la perfezione umana. Ma attuare la perfezione umana è come produrre la più geniale opera d'arte, è come affermare nel modo più esplicito ed elevato la vera natura nostra, è come tendere con ogni sforzo verso il bene assoluto, fine ultimo della realtà, è come imitare in certo qual modo Dio; la formula libero-solidaristica, quindi, ricomprende anche le formule estetica, logica e ascetica, e risponde perciò meglio di ogni altra al grande ideale umano, quale fu sempre più o meno coscientemente vagheggiato o più o meno perfettamente attuato, nell'evoluzione storica dell'umanità, dalla famiglia patriarcale primitiva allo stato classico della civiltà greco-romana, dai comuni medioevali alle nazioni moderne. Solidarietà e libertà: ecco i due fattori essenziali dell'ideale etico.

Certo, l'interpretazione di questi due fattori ondeggiò nella pratica tra due estremi, quello della libertà eccessiva con pericolo dell'unità sociale e quello della libertà minima con danno dello sviluppo individuale, quello della solidarietà intesa alla maniera comunista: « ciascuno per tutti » e quello della solidarietà intesa alla maniera individualistica: « tutti per ciascuno »; ma nessuna forma di società, nè orientale, nè classica, nè medievale, nè moderna, è mai arrivata a concepire un ideale etico di pura ed esclusiva libertà, di pura ed esclusiva solidarietà. « La qual cosa, nota bene il Vidari, dipende dalla natura stessa delle relazioni sociali umane che si svolgono sì nella trama ordita dalla collettività, ma hanno sempre nella coscienza individuale, e in essa soltanto, la vera forza operativa; l'ideale etico è bensì una produzione della vita comune di società, ma non può essere una forza collegante delle energie singole e motrici della storia, se non in quanto venga sentito e appreso, e non può essere sentito e appreso se non dalle coscienze individuali; appunto nel crogiuolo della coscienza individuale, l'ideale etico, in quanto ideale di vita sociale, viene messo alla prova delle nuove esperienze e quindi sottoposto alla critica della ragione, onde esce di spesso purificato e ampliato: la libertà individuale, quindi, e l'unità sociale entrano con pari diritto e con pari importanza nella costituzione così dell'ideale etico, come della personalità umana in cui quell'ideale s'incarna ».

Se così è, vi sono due scogli da evitare per l'attuazione dell'ideale etico: non bisogna assorbire *a)* nè la società nell'individuo, *b)* nè l'individuo nella società. — *a)* Assorbire, da una parte, la società nell'individuo sarebbe servirsi dell'umanità come mezzo, non come fine, e servirsi dell'umanità altrui come mezzo, non già al nostro piacere, chè sarebbe enorme, ma soltanto al nostro perfezionamento morale, è immorale; un perfezionamento così ottenuto cesserebbe *ipso facto* di essere tale: per es., non sarebbe più caritatevole chi desiderasse che vi fossero poveri per esercitarsi nella virtù della carità; la vera carità è quella che vorrebbe non aver mai l'occasione di esercitarsi. Trasformare le virtù sociali in virtù individuali sarà un nobile egoismo, ma è sempre un egoismo; una morale che non avesse altra ragione e motivo che contemplare sè stessa in un bello specchio, sarà una splendida morale, ma corrotta da un vizio segreto: *splendida vitia*. La vera perfezione umana, l'eccellenza ideale della natura nostra non sta nell'egoismo, ma nell'altruismo, nel dimenticare noi stessi in altri; la *mater dolorosa*, che soffre pene di morte per l'adorato suo figlio morente, è sublime appunto perchè non sa che il suo amore e il suo dolore fanno la bellezza e la grazia del cuore materno, è sublime appunto perchè soffre divinamente, dimenticando sè stessa in altri; solo a questo modo la personalità individuale, anzichè contrastare con la personalità sociale, trova in essa il suo necessario complemento. — *b)* Assorbire, d'altra parte, l'individuo nella società, sarebbe ugualmente servirsi dell'umanità come mezzo, non come fine, e servirsi dell'individuo umano come strumento di felicità, sia pure universale, è non meno immorale che servirsi della collettività a vantaggio dell'individuo. Il dovere di ogni persona verso gli altri non giunge mai al punto da sacrificare a questi la propria dignità; il patriota scozzese Andrea Fletcher diceva che « avrebbe dato la sua vita per la patria, ma non avrebbe mai commesso una bassezza per salvarla »; si può scusare e financo ammirare, riprovandola, la condotta del protagonista del romanzo *La Spia* del Cooper, ma si badi bene a non porre un principio che la giustifichi *a priori*; l'umanità è sacra e inviolabile, perchè sacri e inviolabili sono gl'individui che la compongono; se non si comincia dallo stabilire come punto di partenza l'eccellenza individuale, di cui la formula più elevata è la liberistica, quella cioè di una personalità autonoma

e non inceppata nell'esercizio della propria attività, come rispettare negli altri meglio che in noi questa personalità? In tal senso va criticata tanto la tendenza di certi teologi a sacrificare il diritto e financo la dignità umana alla carità, a far dell'abbiezione e della mendicizia una virtù, quanto la formula del Gratry: « assistenza reciproca degl'individui tra loro », la quale, oltre a essere troppo vaga e generale, ha il difetto di non considerare gl'individui umani se non dal lato della loro debolezza; in fatto di morale, invece, bisogna mettersi dal punto di vista della forza; se ogni creatura è debole, come potrà operare per gli altri ciò che non può per sé?

Nell'attuazione dell'ideale etico, dunque, occorre tener sempre presente la duplice essenza individuale e sociale dell'uomo: questi è a un tempo individuo e membro della società, un tutto e parte di un tutto, non deve perciò nè servir di mezzo ad altri, nè far servire gli altri di mezzo a sé, deve attuare la sua più alta personalità individuale e deve obliarla — che è ben diverso dal perderla — nel seno del tutto sociale di cui fa parte. Ma come può l'individuo obliare sè in *altri*? In questo, che è il suo più bel privilegio, sta anche il più profondo mistero della natura umana; la metafisica invano tenta spiegarci come nell'individuo si uniscano l'io e l'*altri*, il personale e l'impersonale, e come per quest'unione ciascun individuo diventi *socius*, ossia un membro della società. Ma, a prescindere da tale questione, se si considera che la comunione dell'io individuale con ciò che lo sorpassa non avviene soltanto rispetto all'umanità, ma si estende alla natura, al bello, al vero — ciascuno di noi, infatti, dimentica sè stesso dinanzi a un sublime spettacolo naturale, a una splendida opera artistica, a una luminosa verità scientifica —, e va sino al tipo vivente e assoluto della bellezza e della verità, sino a Dio, è facile vedere ancora una volta raccogliersi e sintetizzarsi nel seno della formula libero-solidaristica le tre rimanenti, l'estetica, la logica e l'ascetica. Quest'ultima, anzi, per poco che si colorisca di un carattere più umano e terreno, meglio di ogni altra giova a rendere ragione del valore assoluto che l'etica razionale e la formula liberistica soprattutto attribuiscono alla personalità, poichè quel valore non si spiegherebbe senza l'unione dell'umano col divino. Infatti, l'invulnerabilità della natura umana, di cui più volte abbiamo parlato, che altro esprime se non la santità di un *quid* degno di ogni rispetto, e che non

è permesso in alcun modo umiliare, nè violentare, nè piegare ai nostri capricci? e come meriterebbe rispetto ciò che fosse passeggero, accidentale, relativo, insomma un puro fenomeno che nasce e muore? nell'uomo ha valore assoluto non già il suo essere sensibile, la sua parvenza fenomenica, limitata nello spazio e nel tempo, nata ieri e destinata a morir domani, soggetta a tante cadute e a tante miserie, e così strettamente legata con l'animalità; no, è l'umanità in generale, è l'essenza umana, qualcosa che sta al disopra della sensibilità, degl'istinti e delle passioni, qualcosa che non passa nè scomparire col passare e scomparire degl'individui che la rappresentano, qualcosa insomma di assoluto; in questo senso gli stoici ebbero ragione di dire che l'uomo è un Dio; ciò che essi chiamavano il dio interiore è questa essenza umana che l'individuo porta con sé come un sacro deposito, e che deve conservare religiosamente come un'ostia divina.

Potrebbe domandarsi: Ammesso che la formula definitiva del dovere sia quella dianzi enunciata: « creare e sviluppare in noi la massima personalità individuale e sociale », che ne faremo noi di questa personalità, quando il compito sia finito? Rispondiamo: Se questa vita sia o no una preparazione a un'altra vita, è questione che non spetta all'etica discutere, ma alla metafisica e alla religione; all'etica basta sapere che l'ideale, così come l'abbiamo delineato, è più che sufficiente alla vita terrena, perchè esso, per la sua indefinita progressività, è di natura tale da rimanere eterna aspirazione dell'uomo. L'ideale etico, infatti, è a un tempo immanente e trascendente: *a*) immanente, nel senso che scaturisce dalle stesse condizioni reali e dall'evoluzione della vita di società, e viene man mano attuato dall'umanità lungo il cammino della storia; *b*) trascendente, nel senso che nella nostra vita empirica non viene mai conseguito in modo definitivo, ma, oggetto com'è di un conato incessante della nostra attività, rinasce perennemente in forme nuove, o meglio non muore mai, ha a un tempo una persistenza indefinita e una mobilità progressiva parimenti indefinita, talchè la vita, nel mentre stesso che lo va attuando, ne è sempre superata o trascesa. Con che non si verifica punto ciò che dicono i pessimisti, che cioè l'impossibilità di un completo conseguimento dell'ideale e la perennità dello sforzo verso di esso tramutino l'esistenza in una lotta fatalmente tormentosa e straziante; questo accadrebbe se l'ideale etico fosse

una meta affatto estranea alla vita morale dello spirito e quindi senza alcun contatto con i nostri sforzi; ma poichè, invece, esso è una meta posta dal nostro spirito, costituita di elementi spirituali, e strettamente collegata con lo sforzo spirituale, ne segue che noi non possiamo non provare soddisfazione per ogni atto che conduca o si diriga verso di esso; e ne segue altresì che la felicità, la quale al conseguimento dell'ideale etico necessariamente si collega — essendo assurdo un ideale di perfezione, nella cui essenza entri quello stato d'imperfezione che si chiama il dolore —, non è più distaccata dai nostri atti morali, ma si consegue entro certi limiti nello stesso conato morale, perchè la vita, essendo attività per eccellenza, trova il suo piacere nell'esercizio dell'attività. Dunque, non già lotta inane e tormentosa, come vorrebbero i pessimisti, e nemmeno torpida inerzia, come vorrebbero i quietisti, ma equilibrata attività, mossa e stimolata da un'aspirazione indefinita, ecco la vera concezione della vita morale; concezione che sola rende possibile quell'intimo nesso tra dovere e felicità, che è la legittima esigenza del sentimento e della ragione. Di questo intimo nesso dobbiamo ora occuparci.

RIASSUNTO.

I. — Non basta spiegare l'obbligazione e scoprirne il principio, bisogna anche formularne il contenuto; non basta sapere *che* siamo obbligati e *perchè* siamo obbligati, bisogna anche cercare a che siamo obbligati; le varie risposte date a questa domanda nella storia della filosofia sono altrettante formule del dovere, di cui ecco le più caratteristiche: *a*) la formula ascetica; *b*) la formula logica; *c*) la formula estetica; *d*) la formula liberistica; *e*) la formula solidaristica.

II. — La formula ascetica ripone il fine della nostra condotta « fuori della vita umana », sia proiettandolo addirittura in un mondo diverso dal nostro (ascetismo trascendente di Platone), sia strappandolo nel nostro mondo stesso alle condizioni essenziali e reali della nostra esistenza (ascetismo immanente del Tolstoj). Platone, il filosofo dell'ideale

e della dottrina della reminiscenza, ripone la perfezione « nella contemplazione del bene assoluto, nell'imitazione di Dio », ma la sua formula è oscura e inattuabile; che sappiamo, infatti, dell'infinita perfezione divina, e come può l'uomo nella sua limitatezza innalzarsi a essa? Il Tolstoj, il filosofo dell'amore universale, inteso non solo come vincolo sociale, ma soprattutto come beatitudine individuale, ripone la perfezione in una forma di condotta contraria ai caratteri e alle tendenze più spiccate della natura umana: le sue teorie sull'amore sessuale, sulla non-resistenza al male e sul lavoro sono altrettante negazioni della natura, della storia e della civiltà.

III. — La formula logica identifica il bene col vero, riducendo la virtù all'« affermazione della verità », come nella dottrina del Wollaston, e facendo della giustizia un giudizio d'identità come nella dottrina del Littré. Tale formula è inaccettabile, perchè la sfera del vero non coincide sempre nè tutta con quella del buono; le verità morali rientrano sì nella sfera della verità in genere, ma non l'occupano tutta quanta; vi sono innumerevoli altre verità (logiche, matematiche, fisiche ecc.), le quali possono essere morali, immorali o amorali rispetto a un criterio che non è più la verità, ma la bontà; quella concerne qualsiasi rapporto oggettivo, questa, invece, concerne solo i rapporti di perfezione. Peraltro, la netta distinzione tra il vero e il bene nel campo etico non esclude la loro fusione nel campo metafisico, dove probabilmente s'identificano in seno all'assoluto.

IV. — La formula estetica identifica il bene col bello e pone il termine ideale della nostra condotta « in un'esaltazione gaudiosa di tutto l'essere nostro, ottenuta principalmente per via dell'arte ». Dall'estetismo della coltura ellenica al Kant — attraverso quel periodo cristiano così poco propizio a una concezione estetica della vita etica —, dal Kant all'Herbart, al Nietzsche e agli altri moralisti-estetisti contemporanei, i rapporti tra l'arte e la morale furono sempre mantenuti assai stretti, e bene spesso non apparve

questa informare di sè quella, ma piuttosto quella subordinare a sè questa. Senonchè, contro tale subordinazione sta la profonda differenza così tra le idee di bene e bello come tra le rispettive scienze; l'etica non è l'estetica, il sentimento estetico non coincide sempre col sentimento morale, anzi, talora l'esclude, e il bene differisce tanto dal bello che: a) mentre il primo è, a dir così, assolutamente assoluto, sussistendo nell'intenzione dell'agente, anche se ostacolato nella materiale esecuzione, il secondo, invece, è relativamente assoluto, non sussistendo più senza una manifestazione sensibile; b) mentre quello intellettualizza il mondo sensibile, questo sensibilizza il mondo intelligibile; c) mentre l'uno ha carattere personale e interiore, l'altro ha carattere impersonale ed esteriore. Tuttavia, anche qui, la netta distinzione tra il bello e il bene nel campo etico non impedisce la loro fusione nel campo metafisico.

V. — La formula liberistica fa consistere il fine della nostra condotta « nel rispetto e nell'esplicazione della libertà, condizione prima e forma essenziale di tutta quanta la vita morale ». Dagli stoici al Kant, attraverso la riforma e l'illuminismo filosofico, la concezione liberistica della vita si svolse sempre più rafforzandosi e sempre più penetrando e occupando la coscienza comune. « Creare in sè una persona e la miglior persona possibile, mantenersi liberi e diventar sempre più liberi », ecco la formula liberistica per eccellenza fornita dal Kant e dal Fichte. Questa formula ha tutti i caratteri dell'etica kantiana, di cui divide i pregi e i difetti, e cioè: 1) l'autonomismo: essa impone la formazione della personalità, ossia il dominio della ragione, il governo di noi stessi; 2) il formalismo: essa non determina quale specie di sviluppo spirituale sia da preferire e, pur assegnando all'obbligazione come oggetto l'umanità, non dice in qual modo debba intendersi quest'umanità; 3) l'individualismo: essa non mira che alla possibilità della coesistenza delle libertà individuali, approdando a un atomismo umano, le cui unità non si compenetrano a vicenda. Il maggior difetto della concezione

liberistica consiste nel trascurare affatto la grave questione riguardante la costituzione dei rapporti sociali e la distribuzione dei beni, nel non avere, cioè, alcun carattere solidaristico.

VI. — La formula solidaristica ripone il fine della nostra condotta « nella costituzione e nel funzionamento di un organismo sociale umano, rispondente all'ideale etico di giustizia ». La solidarietà, ossia la mutua dipendenza degli elementi di un gruppo e la mutua dipendenza dei gruppi tra loro, è un fatto naturale, universalmente constatabile, il quale è ben lungi dall'ideale di giustizia, e nondimeno fornisce un punto di vista, dal quale bisogna pur mettersi, per rendere di quell'ideale più vera la nozione e più completa l'attuazione. La moderna concezione solidaristica della vita morale, così bene disegnata e colorita tra gli altri dal Bourgeois, ha avuto i suoi più lontani precedenti nel solidarismo universale implicito in tutte le dottrine panteistiche, e nel solidarismo umano che si annunzia già nella morale aristotelica, così caratteristica per la bella dottrina intorno alla società e alla virtù, e per le belle considerazioni intorno alla giustizia e all'amicizia; con lo stoicismo, dominato da preconconcetti panteistici, la solidarietà, che in Aristotele era ridotta al solo organismo politico, si allarga, sotto forma di un nascente vago sentimento cosmopolitico, a tutta l'umanità; all'epicureismo, poi, dominato da preconconcetti atomistici, essa appare un mezzo indispensabile per conseguire la felicità inattuabile nell'isolamento; più tardi il cristianesimo la subordina al rapporto di filiazione che unisce gli uomini a Dio, sino a che col Rousseau torna a essere considerata per sé stessa come la vera ragione del vincolo sociale. A partire dal Rousseau l'etica si trova di fronte al grave problema del conflitto tra la libertà individuale e la giustizia sociale; quale la formula sintetica che, raccogliendo le precedenti nella misura in cui tutte concorrono alla formazione dell'ideale etico, risolverà il problema?

VII. — Una formula completa del dovere, che sia la sintesi delle precedenti, assegna per fine alla nostra condotta morale « la perfetta personalità umana nei suoi due aspetti individuale e sociale », intendendo per personalità un modo regolare di essere e di agire, cosciente di sé e dei propri atti e conforme a un principio direttivo e costante, che raccolga, organizzi e fissi attorno a sé gli elementi diversi e mutevoli contenuti nella coscienza dell'individuo o dell'ente collettivo destinato a divenir persona. Delle formule precedenti ciascuna attua la personalità umana soltanto in parte, nessuna l'adegua perfettamente; occorre una formula libero-solidaristica, in cui implicitamente rientrino le formule estetica, logica e ascetica, per rispondere al vero ideale etico, risultando questo da due fattori: la libertà individuale e la solidarietà sociale. Nell'attuazione di questo ideale, poi, bisogna badare a che l'un fattore non sia sacrificato all'altro, e tener sempre presente la duplice natura individuale e sociale dell'uomo, in cui l'io e l'altri misteriosamente si fondono a formare il socius. — Ma a qual fine attuare l'ideale etico? la vita presente è preparazione a una vita futura? La risposta spetta alla metafisica e alla religione; all'etica bástia sapere che la vita presente ha un ideale, il quale, per la sua indefinita progressività, è a un tempo immanente e trascendente, ossia tale da essere oggetto d'infinita aspirazione da parte dell'uomo; quest'infinita aspirazione come non è la torpida inerzia dei quietisti, così non è nemmeno la lotta inane e tormentosa dei pessimisti; essa consiste in un'equilibrata attività che, esercitandosi, gode di sé stessa; di qui l'intimo nesso tra il dovere e la felicità.

XI.

DOVERE E FELICITÀ.

SANZIONE MORALE.

I. Rapporti tra il dovere e la felicità. — II. Sanzione della legge morale e sua necessità. — III. La virtù premio a sè stessa e la vita futura.

I. — Rapporti tra il dovere e la felicità. — Nella critica da noi fatta alla morale edonistica abbiamo nettamente separato l'adempimento del dovere da qualsiasi intento utilitario, persino da quello che abbia per oggetto lo stato di piacere che all'adempimento del dovere si accompagna e che costituisce la felicità dell'uomo virtuoso. La felicità, intesa come una ricompensa e quasi un salario della virtù, distruggerebbe immediatamente sin dalla sua origine la virtù e ci farebbe ricadere senz'altro al disotto del nostro ideale, in sistemi da noi respinti. Noi riteniamo per decisiva la sentenza del Kant: « la maestà del dovere non ha nulla di comune col piacere, essa sottostà a una legge tutta sua propria e dipende da un tribunale tutto suo speciale; si ha un bel mescolare insieme le due cose e presentarle come una medicina all'anima malata, esse si separano tosto da sè, e quand'anche la vita fisica traesse qualche vantaggio dalla mescolanza, la vita morale certo ne rimarrebbe spenta ». L'uomo onesto, dunque, non deve mai proporsi la felicità come fine, nè confonderne l'idea con quella del dovere, altrimenti non si saprebbe più se operi per rispetto alla legge o per desiderio di felicità; per la moralità è necessario che l'idea del dovere, nell'intenzione di chi l'adempie, vada pura da ogni stimolo sensibile, alla stessa maniera che i molinisti, a parte le loro esagerazioni, volevano puro da ogni interesse, compreso quello della salute eterna, l'amore verso Dio.

Ma, aggiungiamo subito, condannare l'intenzione utilitaria, ossia la ricerca della felicità, nell'adempimento del dovere significa forse condannare la felicità che da quell'adempimento consegue? tanto varrebbe allora condannare il dovere stesso, perchè adempimento del dovere e felicità fanno in sostanza tutt'uno; come? Basta intender bene questi due concetti, ricordando la nostra teoria psicologica intorno al piacere. Il piacere, secondo la dottrina di Aristotele, dello Spinoza e del Bouillier da noi accettata, è quello stato di coscienza che nasce da un esercizio dell'attività fisio-psichica conforme alla nostra natura e proporzionato alla nostra potenzialità; esso, dice poeticamente il filosofo greco, si aggiunge all'atto come alla giovinezza il fiore della bellezza. Ne segue che, se il piacere accompagna sempre l'azione, se ciascuna funzione, corporea o spirituale che sia, ha il suo speciale modo di godere, ogni sviluppo delle nostre attività particolari, ogni perfezionamento della nostra natura generale porta con sé di necessità uno stato piacevole; e il massimo godimento, quello più completo e più duraturo, si avrà dall'armonico, equilibrato sviluppo e perfezionamento di tutte le nostre attività, di tutta la nostra natura sensibile e razionale, individuale e sociale; e poichè in questo armonico ed equilibrato sviluppo e perfezionamento dell'essere nostro consiste, secondo la formula liberistica, l'adempimento del dovere, è evidente che ogni atto virtuoso, essendo un passo verso la perfezione, non possa mai disgiungersi dal sentimento di questa perfezione, dalla gioia di conquistarla, sia pure faticosamente, e di possederla, sia pure limitatamente; orbene, a questo sentimento, a questa gioia inseparabile dalla perfezione, da quella perfezione che è oggetto del dovere, va dato il nome di felicità. La felicità, secondo che la definisce il Leibniz, è un piacere durevole, e poichè il piacere è il sentimento di qualche perfezione, la felicità è il sentimento di una perfezione durevole.

Questo intimo rapporto tra la perfezione e la felicità spiega anche come le dottrine filosofiche più nobili e pure non si siano fatto scrupolo di porre il fine della condotta morale nella felicità e di identificare spesso questa con la virtù. Socrate, come apprendiamo dai *Memorabili* di Senofonte, riponeva il maggior bene dell'uomo (τὸ χράτιστον ἐπιτήδευμα) nella felicità, ben distinguendola però dalla buona fortuna (εὐτυχία) e identificandola col ben operare (εὐπραγία). Platone non fa che seguire le orme del maestro, quando oppone l'uno all'altro, rifiutandoli entrambi, i due si-

stemi che riducono il sommo bene o alla sola saggezza o al solo piacere; egli vuole che questi due elementi concorrano insieme a costituirlo; per lui la virtù è la salute dell'anima, il vizio la malattia, e la punizione la medicina che guarisce l'anima malata; nessuno, quindi, può essere volontariamente vizioso, perchè nessuno può deliberatamente volere il proprio male: il malvagio è tale soltanto per ignoranza. Anche Aristotele, come dicemmo, vede il sommo bene e il fine supremo dell'uomo nella felicità (εὐδαιμονία), che egli deriva dal ben fare (τὸ εὖ πράττειν) unito al ben vivere (τὸ εὖ ζῆν). — Nè diversa è la dottrina professata dai filosofi cristiani nel medioevo: sant'Agostino scrive: « *Beati certe omnes vivere volumus; restat... ubi beata vita inveniri potest* », e aggiunge che il sommo bene è Dio, che la somma felicità è possedere Dio « *consecutio Dei ipsa beatitas... Cum te Deum meum quaero, vitam beatam quaero* ». Similmente san Tommaso, riproducendo in parte la dottrina aristotelica e intrecciandola con le idee cristiane, insegna che il fine ultimo dell'uomo è Dio (*finis ultimus Deus*), e che la felicità consiste nella visione dell'essenza divina. — Nel secolo XVII, i primi quattro grandi maestri della filosofia moderna, il Descartes, il Malebranche, il Leibniz e lo Spinoza, convengono tutti nell'identificare la perfezione e la felicità. Il Descartes afferma: « il primo bene consiste nell'esercizio della virtù, ossia nel *possesso di tutte le perfezioni*, il cui acquisto dipende da noi; la felicità è la soddisfazione dello spirito pervenuto alla perfezione »; al pari di Socrate egli distingue la fortuna che dipende dalle cose di fuori, e la felicità che dipende da noi, e al pari di Aristotele tiene per principio che ogni piacere ha la sua misura nel grado di perfezione da cui nasce, aggiungendo però che, siccome la passione c'induce in errore, così è necessario l'intervento della ragione per valutare giustamente i beni. Il Malebranche, dal canto suo, ripone il sommo bene nell'ordine, ma non lo separa perciò dalla felicità, anzi, fa di questa il *motivo* e di quello il *fine* dei nostri desiderî e della nostra attività; « tolto il piacere che deriva dall'ordine e da Dio, egli dice, ameremmo noi l'ordine, ameremmo noi Dio? perchè dovrebbe essere vietato di cercare la felicità, quando l'amore verso noi stessi ci è così essenziale e la carità, secondo l'espressione di sant'Agostino, non è altro che una *santa concupiscenza?* » Lo Spinoza, poi, compendia bellamente tutta la sua dottrina in questa energica e giusta espressione: « la

felicità non è la ricompensa della virtù, essa fa tutt'uno con la virtù ». Il Leibniz, infine, scrive queste forti e belle parole: « chiamo perfezione tutto ciò che eleva l'essere (*alle Erhöhung des Wesens*)... essa consiste nella forza di agire (*in der Kraft zu wirken*), e come ogni essere risiede in una certa forza, più grande è la forza, e più alta, più libera è l'essenza (*höher und freier ist das Wesens*); e poichè quanto più grande è una forza, tanto più essa raccoglie il molteplice nell'uno (*Viel aus Einem und in Einem*), e poichè dall'uno nel molteplice deriva l'accordo e l'armonia (*die Uebereinstimmung*), e dall'accordo e dall'armonia la bellezza e dalla bellezza l'amore, si comprende lo stretto legame che unisce tra loro questi concetti: perfezione, piacere, felicità, essenza, forza, libertà, armonia, bellezza, amore ».

Per la prima volta nel Kant le idee di perfezione e felicità, anzichè unite, appaiono separate e opposte; nella sua *Dottrina della virtù*, infatti, egli dà al dovere due oggetti distinti e irriducibili: il perfezionamento di noi stessi e la felicità degli altri, e raccomanda di non invertire le parti, di non sostituire, cioè, a quegli oggetti i loro contrari che sono la felicità nostra e il perfezionamento altrui. Però, se ben si guarda, l'opposizione che il filosofo tedesco stabilisce tra felicità e perfezione, dipende più che altro dal fatto che egli dà all'una il significato di piacere, all'altra il significato di virtù, e in questo senso giustamente egli sostiene che noi non dobbiamo proporci nè il nostro piacere nè l'altrui virtù; se, invece, avesse inteso per felicità non il piacere in generale, comprese le basse soddisfazioni dei sensi, ma, come hanno fatto Aristotele, il Descartes e il Leibniz, il sentimento della nostra perfezione ed eccellenza, anch'egli avrebbe ammesso che perfezione e felicità, in ultima analisi, sono la medesima idea considerata sotto due aspetti diversi. In altri termini, esistono due specie di felicità, l'una sensibile, relativa, instabile e falsa, l'altra razionale, assoluta, duratura e vera, e gli utilitaristi hanno avuto il torto non di dare come fine alla condotta umana la felicità, ma di mal intendere la felicità, riponendola nella maggior quantità di piacere, quando essa, invece, consiste nella miglior qualità di piacere, ossia nel godimento dovuto al più alto grado di sviluppo e perfezionamento dell'essere nostro. L'identità della perfezione e della felicità, ecco il punto di coincidenza e di conciliazione tra la dottrina del dovere e la dottrina del-

l'interesse; quest'ultima ha ragione di sostenere che l'uomo opera sempre per qualche interesse, — non sappiamo, infatti, dallo Spinoza che ogni essere tende a perseverare nel proprio essere? — ma ha il torto di non mostrare che il nostro vero interesse sta nel sacrificare la parte inferiore di noi alla parte superiore, i sensi alla ragione, l'essere apparente all'essere reale. Egoismo, si dirà, ma nobile, sublime egoismo, ben diverso, ben lontano dal volgare, quello a cui non si perviene se non col sacrificio della carne, se non col trionfo dello spirito! egoismo, sì, ma ammirabile egoismo quello che esige che entro di noi sul terreno dell'animalità sbocci e si sviluppi in tutta la sua bellezza, con tutto il suo ricco corredo di sentimenti altruistici, il fiore dell'umanità! E che altro di più o di diverso domanda la dottrina del dovere? tra una vera e una falsa felicità, tra un legittimo e un illegittimo interesse, essa vuole che la ragione non si lasci sviare dai sensi, non perda di vista il suo vero fine, ma attui il più possibile l'essenza umana, ossia ciò che di eterno e assoluto esiste in noi. La dottrina del dovere, così intesa, può dirsi francamente un *eudemonismo razionale*; essa fonda la felicità sulla vera natura nostra, accessibile soltanto all'intelligenza; essa non misura la felicità dal piacere, ma il piacere dalla felicità, ossia dalla perfezione con cui si accompagna, il che assai bene aveva notato Aristotele, quando scriveva: « i veri piaceri sono quelli che appariscono tali all'uomo dabbene; l'uomo virtuoso è la misura delle cose ».

II. — **Sanzione della legge morale e sua necessità.** — L'identità o almeno l'intimo nesso da noi constatato tra il dovere e la felicità, ci porta naturalmente al problema della sanzione della legge morale, già più volte accennato. Si sa che per le leggi civili la sanzione è un mezzo necessario per essere osservate: senza le ricompense o le punizioni, che si connettono all'osservanza o alla trasgressione loro, queste leggi rimarrebbero inefficaci, non sarebbero più *imperative*, ma soltanto *indicative*, non avrebbero più forza di *comando*, ma soltanto di *consiglio*. Può dirsi altrettanto della legge morale? Vediamo.

È proprio della legge morale esigere di essere osservata non per altro motivo che sè stessa; essa non si accontenta di una materiale esecuzione esteriore, ma vuole nell'agente l'intenzione buona, che sola costituisce la moralità dell'atto; ora, nessuna san-

zione può forzare l'agente all'intenzione buona, perchè questa perde ogni valore, quando non sia spontanea; sarebbe grossolano rappresentarsi la sanzione morale alla maniera di quelle giuridiche, e cioè come un espediente diretto ad assicurare l'esecuzione materiale di regole o divieti emanati da una forza sovrana e assoluta. — Si dice: Ma senza ricompense nè punizioni l'imperativo etico rimarrà inefficace. — Si risponde: Sarà quel che sarà; ma, se per renderlo efficace, voi annullate l'imperativo stesso, il quale è per natura sua *obbligatorio* e non *coercitivo*, che guadagno avrete fatto? — La sanzione morale, dunque, va intesa non come mezzo d'intimidazione e di coercizione, ma soltanto come naturale conseguenza dell'osservanza o trasgressione del comando morale; al pari di ogni altro esercizio e di ogni altro sforzo, anche l'esercizio della virtù e il libero sforzo che esso richiede ha, per un essere sensibile come l'uomo, il suo complemento naturale e legittimo nella soddisfazione che all'esecuzione dell'atto consegue e che dall'atto stesso trae significato. A dir vero, l'idea di una virtù nuda, assolutamente destituita di piacere intrinseco o estrinseco, non implica punto contraddizione: il legame tra virtù e felicità non è *analitico*, direbbe il Kant, ma *sintetico*; però, è innegabile che un'idea siffatta della virtù non risponde punto nè alla nostra natura nè al nostro sentimento di giustizia. Suppongasì per un istante la virtù assolutamente priva non solo di ogni sanzione *religiosa* (premi e pene in un'altra vita), non solo di ogni sanzione *naturale* (vantaggi materiali in questa vita, come la salute, la tranquillità, il benessere economico e i loro contrari), ma anche di ogni sanzione *sociale* (stima e rispetto, disistima e disprezzo da parte degli altri), anzi, per rincarare la dose della celebre immagine del giusto in croce, così vivamente dipintaci da Platone nella sua *Repubblica*, suppongasì la virtù senza nemmeno la sanzione *morale* della gioia o del rimorso della coscienza, chi potrà dire che tutto questo sia umano e conforme a giustizia? Certo, la legge morale non contiene in sè nessuna promessa di felicità, essa comanda senza farci balenare dinanzi agli occhi alcun miraggio di ricompensa, è insomma una legge di sacrificio; ma se è nell'essenza sua esigere che l'agente l'esegua col massimo disinteresse, anche a costo di andare incontro all'infelicità assoluta, si domanda: uno spettatore imparziale non avrebbe sempre il diritto di dichiararla assurda e iniqua, quando conducesse chi l'osserva all'annientamento di sè stesso? una legge crudele può

dirsi giusta? — Si oppone: Data una legge, la quale esige il sacrificio di ogni felicità, basta adempierla completamente, per soffocare e distruggere in noi ogni desiderio di felicità, e quindi per non soffrir più del sacrificio; chi soffre del sacrificio impostogli, mostra di non aver raggiunto ancora la perfezione; progredisca egli nella virtù sino a sopprimere in sé ogni egoismo, e allora ogni dolore scomparirà anch'esso: non è già la legge ingiusta verso l'individuo, ma è l'individuo ingiusto verso la legge, quando non l'adempia sino alla fine. — Al che replichiamo: Data la natura sensibile-razionale dell'uomo, l'assoluta rinunzia a ogni felicità, che val quanto dire la soppressione di ogni sensibilità, è impossibile e illegittima; la morale non può ordinare, anzi, condanna tutto ciò che è contro natura. Ma suppongasì pure la possibilità e la legittimità di una tale rinunzia, di una tale soppressione; questo supremo trionfo sulle nostre tendenze che altro significherebbe se non appunto il termine ideale delle nostre aspirazioni? Aspirare a uno stato in cui ogni desiderio taccia, ogni aspirazione si spenga, sia esso l'*apatia* stoica o l'*atarassia* epicurea, è sempre aspirare a qualcosa che appare un bene, anzi il sommo bene, e quindi a uno stato di felicità che è oggetto non solo dell'intelligenza, ma soprattutto della sensibilità; esclamare con qualche moralista: « che importa che l'uomo sia infelice, purchè sia grande! » è fare un bel gesto, ma a condizione d'intendere il vocabolo « infelice » nel senso volgare; perchè in realtà chi è grande e ha coscienza della propria grandezza, non è più veramente infelice; la coscienza del proprio valore lo compensa, e largamente, di ogni privazione e sacrificio. — È, dunque, evidente che, da un punto di vista essenzialmente umano, la legge morale debba avere la sua sanzione; ma, ripetiamo, non come un mezzo per essere eseguita, sì bene come una conseguenza naturale sua propria; poichè essa è legge di sacrificio sì, ma anche di giustizia, e in quanto tale non può esigere, senza contraddirsi, che l'uomo sia giusto, quando essa lo tratti ingiustamente, o che l'uomo non usi verso sé quella giustizia, di cui gli fa obbligo verso gli altri. Così intesa, la sanzione potrebb'essere definita: « il dovere della legge rispetto all'agente »; e come non si comprende un comando astratto che abbia dei doveri, così il Kant ha visto nell'idea stessa di giustizia la necessità di trasformare quel comando astratto in un tipo vivente, di personificarlo cioè in un legislatore e in un giudice

supremo; per tal modo la legge morale e la sua sanzione costituiscono uno dei più solidi fondamenti dell'esistenza di Dio.

III. — La virtù premio a sé stessa e la vita futura. —

Da quel che precede risulta quanto sia erroneo immaginarsi separatamente la virtù da una parte e la felicità dall'altra, e credere che questa si aggiunga a quella a guisa di mercede. La moralità diventerebbe allora un mercato in cui l'uomo sacrificerebbe a Dio i piaceri limitati e incerti di questa vita, a patto però di esserne ricompensato a usura con i piaceri infiniti e certi dell'altra vita; e dire che lo stesso Pascal, il grande Pascal, si è rappresentato sotto una forma così grossolana e meschina il problema etico! quanto più nobile ed elevato il concetto che della divinità aveva il povero Epitteto, così disprezzato dal Pascal! Persino il Kant, malgrado la sublime purezza della sua dottrina, si presta a malintesi ed equivoci su questo punto, quando, dopo aver rimproverato agli epicurei e agli stoici di riporre il sommo bene o nella sola felicità o nella sola virtù, e dopo avere affermato la necessità di unire i due elementi, nota che tale unione è impossibile in questa vita, dove il meccanismo della natura è costituito senza riguardo all'agente morale, e ritiene perciò necessario ammettere un giudice, il quale ristabilisca l'equilibrio in un'altra vita, e con un altro ordine naturale rimunerì la virtù del mondo presente; la virtù in tal modo potrebbe sembrare ancora una volta quasi un mezzo per guadagnare la felicità. Più giusta, invece, ci pare la sentenza stoica: « la virtù è premio a sé stessa »; onde all'espressione kantiana: « la virtù è degna di felicità » riteniamo di dover sostituire quest'altra più incisiva: « la virtù è la felicità », che è poi la reciproca di quella dello Spinoza: « la felicità non è il premio della virtù, ma la virtù stessa ». Infatti, sarebbe assurdo che un essere, riuscito a conseguire tutta l'eccellenza di cui è capace, sentisse il bisogno di venir remunerato per questo, come se il godere quest'eccellenza non fosse già per lui l'unica e vera felicità. S'immagini una figura geometrica imperfetta, la quale, dotata di coscienza e libertà, riesca con i suoi sforzi a vincere gli ostacoli materiali che d'ogni parte le impediscono di diventar perfetta; chi vorrà credere che essa, giunta alla sua piena attuazione, senta ancora il bisogno di ricevere dal di fuori un compenso per la sua vittoria? Altrettanto dicasi di quella figura morale che è la persona umana;

chi vorrà credere che essa, giunta al suo compimento ideale, lottando contro tutte le resistenze della sensibilità e della materia a cui la sensibilità si collega, si aspetti ancora dal di fuori qualcosa che nulla aggiunge alla sua bellezza e al suo valore? No, non c'è per l'uomo altra felicità che la propria perfezione, la propria eccellenza, come non c'è per l'artista altra felicità che l'attuazione del tipo ideale, come non c'è per lo scienziato altra felicità che la scoperta dell'essenza reale; ritrovare in sé la propria essenza, districarla da tutto ciò che la guasta, l'opprime, l'offusca, ecco il dovere, la felicità, l'eternità; la vita futura deve intendersi non come una ricompensa, ma come una *liberazione* o, per dirla con vocabolo mistico, come una *salvezza*. La nostra vita attuale è sottoposta a leggi fisico-meccaniche che c'impediscono di pervenire alla perfezione tanto desiderata; le gioie della coscienza spesso non bastano a consolarci dai colpi del destino; questo mondo è a un tempo una valle di lagrime e un campo di battaglia, dove il dolore abbatte anche i più forti; orbene, la virtù accetta con rassegnazione, e talora anche con gioia, queste condizioni, ma niuno vorrà contestarle il diritto alla liberazione: è qui il suo più bel premio! Il mondo orientale ha avuto un profondo sentimento di questa verità, quando ha considerato come il più gran male per l'uomo il suo continuo rinascere a questa vita, il suo perpetuo ritornare a queste dure condizioni di servitù e di lotta, che gl'impediscono di toccare la propria essenza; il nirvâna del buddismo non è tanto, a nostro credere, un annientamento, quanto piuttosto un'emancipazione della personalità dagl'impacci dell'esistenza effimera presente e il godimento sicuro dell'esistenza reale futura; anzi, in questo distaccarsi in noi dell'umanità-essenza dall'umanità-parvenza, della parte eterna dalla parte caduca, riteniamo debba fondarsi la fede nella nostra immortalità. L'uomo che in tutta la sua esistenza si è sforzato per elevarsi il più possibile all'ideale di dignità, verità e purezza da lui vagheggiato, e che non ha potuto conseguirlo in questa vita, soltanto perché impedito e oppresso da cause esterne, ha ben diritto, se c'è una legge di giustizia, a veder attuato in un'altra vita quell'ideale; la virtù che, vincolata, combatte e soffre, ha ben diritto alla virtù che, liberata, trionfa e gode; ecco in qual senso noi, anziché dire: « la virtù ha diritto a premio », diremo: « la virtù ha diritto a sé stessa », « la virtù è premio a sé stessa ».

RIASSUNTO.

I. — Qualsiasi intenzione utilitaria nella pratica della virtù distrugge la virtù, e perciò è da condannare; ma condannare la ricerca del piacere nell'adempimento del dovere non significa condannare il piacere che da quell'adempimento consegue; dovere e felicità fanno tutt'uno, essendo, questa, compagna indivisibile dello stato di perfezione che è oggetto di quello. Si spiega così come anche i filosofi meno utilitaristi, Socrate, Platone, Aristotele nell'antichità, sant'Agostino, san Tommaso nel medioevo, il Descartes, il Malebranche, il Leibniz, lo Spinoza nei tempi moderni, abbiano riposto il fine etico nella felicità. Se il Kant sembra disgiungere e contrapporre le due idee di felicità e perfezione, gli è perchè intende la prima nel senso edonistico meno elevato; basta nobilitare il significato della parola « felicità », perchè la dottrina del dovere e quella dell'interesse si concilino in un « eudemonismo razionale », accettabile anche per i più rigorosi moralisti disinteressati.

II. — Il nesso tra dovere e felicità porta al problema della sanzione della legge morale. Questa legge ha bisogno, come le leggi civili, di premi e pene che ne assicurino l'osservanza? No: perchè essa, anche a costo di rimanere inefficace, dev'essere osservata per sè sola, senza lusinghe, senza minacce, che toglierebbero ogni valore all'osservanza stessa. Ciò non impedisce, peraltro, che la sanzione sia necessaria conseguenza della legge morale; non che non possa concepirsi una virtù scompagnata da felicità — il legame tra virtù e felicità, infatti, direbbe il Kant, è sintetico, non analitico —, ma sarebbe assurda una legge che esigesse l'umanità, la giustizia e la bontà, quando essa poi fosse inumana, ingiusta e crudele al segno da colmare di gioie il malvagio e di pene il virtuoso, una legge che imponesse all'uomo di soffocare e distruggere in sè la propria natura sensibile, che lo porta necessariamente

ad aspirare alla felicità. Del resto, a chi se lo proponesse, anche un siffatto risultato dovrebbe apparire come un bene, come uno stato di felicità, oggetto supremo delle sue aspirazioni e quindi come una sanzione morale. La sanzione, in altri termini, è quasi il dovere che la legge, personificata dal Kant in un legislatore e giudice supremo, ha verso l'agente che l'adempie o la trasgredisce.

III. — Se virtù e felicità fanno tutt'uno, alla sentenza kantiana: « la virtù è degna di felicità » bisogna sostituire l'altra stoica: « la virtù è la felicità », che è la reciproca di quella dello Spinoza: « la felicità non è la ricompensa della virtù, ma è la virtù stessa ». Non esiste, infatti, per l'uomo altra felicità che la virtù, ossia la propria perfezione, e nel liberarsi da tutto ciò che al raggiungimento di questa perfezione mette ostacolo consiste appunto quella salvezza e quel premio che le religioni collocano in una vita futura: sì, se c'è una legge di giustizia, la virtù che, vincolata, combatte e soffre in questa vita, ha ben diritto alla virtù che, liberata, trionfa e gode in un'altra vita; in questo senso può ripetersi: « la virtù ha diritto a sè stessa », « la virtù è premio a sè stessa ».

II.

ETICA REALE.

XII.

ETICA REALE E SUA DIVISIONE.

- I. Applicazione del dovere in generale e sue difficoltà. — II. Classificazione dei doveri particolari: etica individuale ed etica sociale. — III. Solidarietà e conflitto tra i doveri particolari.*

I. — Applicazione del dovere in generale e sue difficoltà.

— Ufficio dell'etica formale, fin qui trattata, era delineare l'ideale etico che deve servire di norma suprema alla nostra condotta; ufficio dell'etica reale, a cui ora passiamo, è determinare i rapporti tra quell'ideale e le diverse forme di condotta con cui esso si attua negli enti singoli e negli enti collettivi. A tal fine bisogna far passare l'idea astratta del dovere attraverso l'attività concreta degl'individui umani e degli organismi etici che dall'aggregarsi degl'individui umani nascono, e dedurre dal dovere generale i doveri particolari, alla stessa guisa che il matematico dall'idea di cerchio fa uscire, mediante l'analisi, i teoremi relativi al cerchio, o alla stessa guisa che il fisico da un raggio di luce bianca fa uscire, mediante il prisma rifrangente, i colori dell'iride. L'etica applicata, quindi, si ricollega strettamente all'etica pura, e non ne differisce se non per i suoi precetti meno generali, i quali si ricavano tutti come logica e necessaria conseguenza dalla formula: « conservare, promuovere e perfezionare la personalità umana individuale e sociale ». — Ma, si dirà, formulare in teoremi la pratica della virtù, non significa sostituire il freddo calcolo al libero slancio dell'anima verso il bene, quando invece è proprio della coscienza morale intuire il dovere caso per caso e prendere improvvise e generose iniziative senza la procedura di deduzioni sillogistiche? — Si risponde: Non neghiamo che la maggior parte degli uomini, nella maggior parte dei casi, opera per impulso di sen-

timenti, di cui, interrogati, non saprebbero render conto; è certo, però, che quando fossero invitati e aiutati a ricercare la ragione dei loro atti, anche i più semplici e incolti di essi non tarderebbero a scoprirla in considerazioni latenti nella loro coscienza e scaturienti tutte da un principio unico, che è come il *leit-motiv* della loro condotta pratica; orbene, l'etica applicata si propone appunto di mettere in luce così il principio dominante della vita morale, come le conseguenze che logicamente se ne deducono per le diverse forme di questa vita. — Ma, si dirà ancora, il passaggio dall'etica pura all'etica applicata presenta gravi difficoltà, poichè da quella a questa si cambia affatto terreno: si ha dall'una parte una legge ideale, che si suppone ugualmente intesa e osservata da una società d'individui tutti ugualmente ragionevoli, dall'altra il mondo reale, che si compone d'individui infinitamente diversi per condizioni fisiche e psichiche, per sviluppo d'intelligenza e di volontà, per grado di libertà e di responsabilità; i delinquenti nati, gl'idioti, i folli, i malati, gl'ignoranti, i selvaggi, servano di esempio; ora, una regola destinata a una società perfetta come applicarla a una società imperfetta, quale è quella a cui apparteniamo? è vero che i doveri sono personali e non si è punto dispensati dall'adempirli quando l'adempimento manchi da parte di altri, ma è pur vero che essi non si comprendono fuori di un ambiente morale, e diventano impraticabili in mezzo a esseri che o non sono entrati in quell'ambiente o ne sono usciti; la prescrizione di un dovere è in pari tempo l'affermazione di un diritto, perchè il primo diritto è quello di adempiere il proprio dovere: che cosa diventa, dunque, il dovere in un ordine di cose in cui il diritto sia impedito o annullato? che cosa diventano la bontà e la sincerità in mezzo a individui malvagi e perfidi, di fronte a cui esercitare quelle virtù sarebbe come proporsi ciò che nessuno può imporre mai, la rovina cioè di sè stesso? La legge non è fatta per uno, ma per tutti gl'individui ragionevoli, onde i suoi precetti, se restano sempre inviolabili, diventano però inattuabili, quando l'individuo sia solo a intenderli e osservarli: io non posso rispettare gli altri quando gli altri non rispettino me, non posso soccorrerli quando essi mi aggrediscano, non posso salvare la loro vita quando essi attentino alla mia; di qui il doloroso dilemma: o perire osservando la legge, o salvarsi violandola; nè sempre si può scegliere la prima alternativa,

perchè è tale la solidarietà degli uomini tra loro, che l'opera morale non può compiersi senza lo sforzo e la collaborazione comune. — Rispondiamo: Non bisogna troppo caricare le tinte nere del quadro della società umana; se essa in gran parte vive ancora nello « stato di guerra » di cui parla il Renouvier, e per cui gl'individui, in conflitto tra loro, non possono contare su quella inviolabilità dei propri atti che è condizione del dovere, bisogna riconoscere nondimeno che essa, presso i popoli più civili, cammina sempre verso quello « stato di pace » ideale, in cui l'accordo delle libertà individuali è ottenuto e assicurato dall'universale adempimento del dovere. Del resto, quand'anche la virtù fosse destinata — come pur troppo è da ritenere — a trovarsi eternamente in lotta con l'ambiente sociale, all'individuo rimane sempre la possibilità dello sforzo per attuare, almeno nella propria persona, il regno della moralità: anzi, il suo merito sarà tanto maggiore, quanto più aspra la pugna, quanto più insormontabili gli ostacoli, quanto più gravi i rischi. La virtù, come vedremo, è forza, e la forza non si rivela se non combattendo, se non vincendo. L'etica applicata, dunque, non deve essere in nessun modo un compromesso tra ciò che è comandato dalla legge ideale e ciò che è possibile nel mondo reale; essa emana precetti che debbono osservarsi, pur riconoscendo che non sempre possono osservarsi; essa dice ciò che deve proporsi l'uomo morale, senza affermare perciò che questi riesca sempre al fine propostosi.

II. — **Classificazione dei doveri particolari: etica individuale ed etica sociale.** — Non è facile classificare i doveri particolari, a causa delle infinite forme, in mille modi intrecciantisi tra loro, che può assumere la nostra attività morale così rispetto al soggetto da cui emana, come rispetto all'oggetto su cui si porta. Puramente oziosa ci sembra la divisione dei doveri in *negativi* e *positivi*, in *stretti* e *larghi*, secondo che si tratta di semplicemente conservare la propria personalità ovvero di svilupparla e perfezionarla, di non fare il male ovvero di fare il bene; è questa una differenza che non tocca la sostanza delle cose: chi si astiene dal male opera non meno di chi fa il bene, la volontà che inibisce il movimento non è meno attiva, anzi, talvolta è più energicamente attiva, della volontà che produce il movimento, la formula imperativa dei doveri positivi comprende entro di sé la formula proibitiva dei doveri negativi. E

più generalmente adottata, invece, la classificazione tradizionale che ripartisce i doveri in tre gruppi, secondo gli oggetti verso cui si adempiono, e cioè: *a*) doveri verso noi stessi, *b*) doveri verso i nostri simili, *c*) doveri verso la divinità; ma questa tricotomia è parsa peccare a taluni per difetto, a tali altri per eccesso: i primi credono necessario aggiungervi una quarta classe: *d*) doveri verso la natura (animali, piante, cose inanimate), i secondi credono poter ridurre le tre classi all'una o all'altra di esse. Entrambe le critiche hanno il loro lato accettabile: la prima, perchè non solo verso noi, i nostri simili e gli esseri superiori, ma anche verso gli esseri inferiori, quantunque non siano persone, dobbiamo comportarci da persone, ossia da uomini ragionevoli, conformemente alla legge morale; la seconda, perchè, quali e quanti che siano gli oggetti a cui il nostro operare si riferisce, l'attività personale non può assumere che due forme: l'individuale e la sociale. Noi, quindi, divideremo i doveri particolari in due grandi classi: 1) doveri concernenti la vita individuale, 2) doveri concernenti la vita sociale, includendo nella prima le forme della vita morale rispetto *a*) a noi stessi, *b*) alla natura, *c*) alla divinità, e nella seconda le forme della vita morale nel seno *a*) della famiglia, *b*) dello Stato, *c*) dell'umanità. Superfluo far notare che alla trattazione dei doveri andrà naturalmente parallela quella dei corrispondenti diritti.

III. — Solidarietà e conflitto tra i doveri particolari. —

La distinzione delle due grandi classi precedenti, fatta soprattutto per comodità di studio, non impedisce punto di rilevare i rapporti stretti tra le classi stesse, le quali debbono di necessità compenetrarsi reciprocamente, non essendo possibile né un individuo umano fuori della società, né una società senza individui: l'intemperante, per es., mentre manca a un dovere individuale, perchè non si regola secondo ragione, si rovina la salute e si degrada, vien meno in pari tempo a un dovere sociale, perchè dà un esempio funesto agli altri, danneggia la propria famiglia e si rende inetto a giovare alla patria; similmente il delinquente, mentre trasgredisce i doveri sociali, perchè lede i diritti altrui, offende in pari tempo sè stesso, perchè col delitto non attua certo in sè la perfezione umana; insomma, i doveri sono strettamente collegati tra loro, di modo che non è possibile adempiere interamente l'uno, trascurando completamente gli altri. — Dovrà ri-

tenersi perciò, come facevano gli stoici, che tutti i doveri siano uguali e che nessuna differenza passi tra chi si discosta di poco dal bene e chi se ne allontana del tutto, tra chi, per es., tormenta un animale e chi uccide un uomo? La ragione protesta contro una simile esagerazione, e riconosce che alcune colpe sono più gravi, altre più leggere, secondo che si contrappongono a doveri più o meno importanti per l'attuazione della nostra personalità. — Nè soltanto per importanza differiscono i doveri tra loro, ma anche per l'oggetto a cui si riferiscono; anzi, da questo lato entrano spesso in conflitto gli uni con gli altri, sì che siamo talvolta chiamati a scegliere tra due doveri inconciliabili, come, per es., nel caso in cui il dovere di conservare la propria esistenza si collide con quello di sacrificarla; come comporre tali conflitti? L'impresa sarebbe abbastanza facile, se tutti i doveri fossero già catalogati in ordine gerarchico, sì da essere evidente quali siano da preferirsi e quali da posporli in un eventuale contrasto: una semplice operazione aritmetica basterebbe allora per decidere; ma siffatti cataloghi non sono né possibili né desiderabili: non possibili, per l'infinito numero di combinazioni che presenta la vita pratica; non desiderabili, perché, come già notammo, appunto nella responsabilità delle proprie decisioni sta gran parte del merito della coscienza, la quale nel dirigere sé stessa si esercita, si purifica e fortifica la propria libertà; solo a questa maniera la vita morale si anima e acquista quel carattere drammatico, per cui l'arte, imitandola nelle sue produzioni così dette « a tesi », ci fa assistere con interesse non solo alla lotta tra la passione e il dovere, ma anche a quella più angosciosa tra il dovere e il dovere; per es., è lecito uccidersi per salvare il proprio onore? è lecito mentire per risparmiare ad altri un immenso dolore e forse anche la morte? è lecito darsi a una vita disonesta per mantenere la propria famiglia? è lecito usare le arti machiavelliche per fare della propria patria un grande Stato? C'è chi, in vista di un fine buono si ritiene autorizzato a servirsi anche di mezzi cattivi, in omaggio al noto principio: « il fine giustifica i mezzi »; ma il Pascal (1623-1662), nelle sue lettere *Provinciali*, ha mostrato a quali abusi può condurre questa massima, la quale, sotto il pretesto di uno scopo morale, finirebbe per coonestare gli atti più odiosi, i delitti più esecrandi; la così detta « direzione dell'intenzione », per la quale l'egoista giustificerebbe la propria condotta pensando non al male che

arreca agli altri ma al bene che procura a sè stesso, non è che una sfacciata ipocrisia, la quale aggrava, non attenua, l'immoralità dell'atto. Da queste considerazioni consegue naturalmente che, a parte i casi in cui la coscienza si pronuncia in modo netto, molti altri rimangono veri problemi che spetta a noi risolvere: per es., si ammira Bruto per aver sacrificato — se le storie son vere — i suoi doveri di padre a quelli di cittadino, ma egli forse sarebbe non meno ammirato se avesse preso il partito contrario; perchè l'ammirazione si porta non tanto sulla decisione presa, quanto sulla lotta che egli ha dovuto sostenere con sè stesso, sullo sforzo fatto per finirla nel modo più conforme al dovere. Un filosofo francese, Paul Janet (1823-1899), ha proposto per la soluzione dei conflitti tra i doveri queste due regole:

1) nella medesima classe di doveri decidersi in ragione dell'importanza del loro oggetto e sempre per il più eccellente: preferire, per es., l'onore alla vita;

2) tra più classi di doveri decidersi per quelli che riguardano una più ampia collettività: preferire, per es., il bene della famiglia a quello dell'individuo, il bene della patria a quello della famiglia, il bene dell'umanità a quello della patria; ma queste regole, come si vede, non fanno che riassumere i principi che ogni coscienza onesta professa spontaneamente, e non sono perciò di men difficile applicazione nei casi concreti della vita reale.

Ciò premesso, cominciamo dall'esaminare la vita morale nell'individuo, per poi passare a sfere di azione vie più larghe, quali sono la famiglia, lo Stato e l'umanità.

RIASSUNTO.

I. — Ufficio dell'etica reale è applicare l'ideale, delineato in astratto dall'etica formale, all'attività concreta dei singoli individui e degli enti collettivi, deducendo logicamente dalla formula generale del dovere i precetti particolari che ne conseguono. Tali deduzioni logiche possono ritrovarsi più o meno latenti anche nei casi di improvvise e generose iniziative da parte del sentimento e della coscienza morale; il difficile è piuttosto applicarle a una società imperfetta come quella attuale, dove

esiste non solo disuguaglianza tra gl'individui per condizioni fisiche e psichiche, ma altresì uno stato di guerra prevalente ancora sullo stato di pace. Non bisogna però veder troppo nero nel quadro dell'umanità reale, per quanto diversa essa sia dall'umanità ideale, e giova tener presente che, quand'anche la virtù fosse destinata a lottar sempre con l'ambiente sociale, all'individuo rimarrebbe sempre la possibilità dello sforzo per attuare, almeno nella propria persona, il regno della moralità, e in tal caso di questo soltanto gli farebbe obbligo l'etica reale.

II. — Difficile una classificazione dei doveri particolari, a causa della loro varietà e del loro molteplice intrecciarsi; oziosa quella che li ripartisce in negativi e positivi, in stretti e larghi; insufficiente ed esuberante nello stesso tempo quell'altra che li distribuisce nei tradizionali tre gruppi: *a*) doveri verso noi stessi, *b*) doveri verso i nostri simili, *c*) doveri verso la divinità; noi li divideremo, invece, in due sole classi: 1) doveri concernenti la vita individuale rispetto *a*) a noi, *b*) alla natura, *c*) alla divinità; 2) doveri concernenti la vita sociale nel seno *a*) della famiglia, *b*) dello Stato, *c*) dell'umanità.

III. — Tra i doveri particolari c'è stretta solidarietà, perchè, implicandosi a vicenda, non è possibile adempiere interamente l'uno, trascurando completamente gli altri. Tra i doveri particolari, d'altra parte, c'è spesso conflitto, a causa delle infinite combinazioni che presenta la vita pratica, onde nascono situazioni imbarazzanti e drammatiche, in cui a un dovere è giocoforza sacrificarne un altro; nè è sempre facile la scelta del dovere da preferire, come non è facile sottrarsi in molti casi a una sofistica « direzione dell'intenzione » basata sull'immorale principio: « il fine giustifica i mezzi »; le regole proposte dal Janet, per la soluzione dei conflitti tra i doveri, non oltrepassano gli elementari principi di moralità che ogni coscienza onesta porta con sé, e non sono perciò di men difficile applicazione nei casi concreti della vita reale.

XIII.

ETICA INDIVIDUALE.

A) DOVERI VERSO NOI STESSI.

- I. Fine ultimo e aspetti diversi dell'etica individuale in genere. — II. Doveri verso noi stessi, loro giustificazione e loro divisione. — III. A) Doveri concernenti l'attività psichica: le virtù cardinali. — IV. B) Doveri concernenti l'attività corporea. — V. Il dovere di vivere e il suicidio.*

I. — Fine ultimo e aspetti diversi dell'etica individuale in genere. — L'etica individuale in genere ha per fine di sviluppare e perfezionare nel singolo individuo la personalità umana, formando in essa la volontà più intensa possibile per energia, e la volontà più buona possibile per intenzione: agire volontariamente, prendere possesso di sè stesso, comportarsi sempre come persona libera, ecco il punto culminante della vita di ogni uomo. Vi sono, dunque, dei gradi nella personalità, e gradi variabili per quantità e per qualità; è, dunque, inesatto affermare che tutti gli uomini sono uguali, perchè la personalità, pur essendo potenzialmente la stessa in tutti, attualmente varia, secondo che è coltivata ovvero trascurata, da individuo a individuo. La persona si avvicina di più alla sua perfezione solo in chi riesca a piegare tutti gli elementi della propria individualità al dominio della ragione e del volere, e non faccia un movimento, non pronunzi una parola, non abbia un pensiero, non provi un sentimento, senza sapere quel che *da* lui proviene, quel che *in* lui avviene, sempre intervenendo nei propri atti, sia promovendo, sia consentendo, sia resistendo. Ora, di tutti gli atti che possono compiersi dal singolo individuo, una parte rimane nel campo puramente psichico, nel foro interno della coscienza, altri si traducono in movimenti esterni; e di questi mo-

vimenti esterni una parte comincia e finisce nei limiti del nostro organismo, altri si estendono agli oggetti di fuori; e di questi oggetti di fuori una parte sono cose più o meno diverse da noi, altri sono persone più o meno somiglianti a noi. Ne segue, per la vita morale dell'individuo, una varietà di doveri che noi tratteremo distintamente, senza però dimenticar mai l'intima solidarietà che tutti li collega in un dovere solo: la formazione della personalità umana. Diremo, dunque, dei doveri che ciascuno di noi ha: 1) verso il proprio essere spirituale e corporeo, in quanto oggetto di perfezionamento, 2) verso gli esseri inferiori, in quanto mezzo a questo perfezionamento, 3) verso l'Essere supremo, in quanto modello e fine ideale di questo perfezionamento; all'etica sociale, poi, riserberemo i doveri dell'individuo in quanto membro di collettività umane vie più allargantisi e vie più progredienti anch'esse verso l'attuazione della personalità morale.

II. — Doveri verso noi stessi, loro giustificazione e loro divisione. — La prima classe dei doveri individuali riguarda lo stesso individuo operante; ma di essa da molti, tra cui lo Schopenhauer, fu contestata l'esistenza. — Si è detto: I doveri verso noi stessi: *a)* non sono *necessari*, perchè la conservazione e il perfezionamento nostro vengono già assicurati dall'istinto, e non occorre a tal fine lo sforzo volontario che si richiede in ogni dovere; *b)* non sono *reali*, perchè la conservazione e lo sviluppo del proprio essere sono d'indole egoistica, mentre il dovere implica sempre un certo sacrificio, una certa rinunzia al proprio *io*; *c)* non sono *possibili*, perchè un essere che avesse dei doveri verso di sé sarebbe a un tempo il soggetto e l'oggetto della medesima obbligazione, sarebbe a un tempo creditore e debitore di sé stesso. — Si risponde: queste tre obiezioni non sono decisive: *a)* I doveri verso noi stessi sono anzitutto *possibili*, perchè l'uomo costituisce, è vero, a un tempo il soggetto e l'oggetto della medesima obbligazione, ma non nel medesimo senso nè sotto il medesimo rapporto; infatti, il soggetto dell'obbligazione, ossia l'essere obbligato, siamo noi in quanto intelligenti e liberi; l'oggetto dell'obbligazione, invece, ossia l'essere verso cui siamo obbligati, è la nostra natura considerata e posta da noi, in virtù del meraviglioso fenomeno dell'autocoscienza, come una rappresentazione esterna a noi; quando si dice che dobbiamo qualcosa a noi stessi, s'intende dire che abbiamo dei doveri verso la natura umana su-

periore che possediamo soltanto virtualmente, verso lo stato di ragione e di libertà che dobbiamo mantenere e accrescere, verso insomma l'essenza divina che è al fondo del nostro spirito, s'intende dire, in altri termini, che la natura umana reale, o sia l'uomo *in fieri*, ha dei doveri rispetto alla natura umana ideale, ossia all'uomo *perfectus*; non è, dunque, il medesimo essere a un tempo soggetto e oggetto della medesima obbligazione. b) I doveri verso noi stessi sono inoltre *reali*, perchè la coscienza ce ne attesta l'esistenza, come quando, per es., c'impone di rispettare la nostra persona e di salvaguardare la nostra dignità, la quale non va confusa con un vano orgoglio, ma significa che delle nostre facoltà possiamo fare un uso più o meno buono, che di esse alcune sono più eccellenti, altre meno, e che tutte vanno indirizzate verso una finalità suprema, alla quale è nostro dovere conformarci come a ultima meta del nostro cammino. c) I doveri verso noi stessi sono infine *necessari*, perchè, a parte il fatto che non si può rispettare l'umanità negli altri, se prima non si apprende a rispettarla in sè stesso, l'umanità, ovunque esista, in altri o in noi, è sempre sacra e inviolabile così per noi come per gli altri: *homo homini res sacra*; non si può dire qui — in base al noto principio: *volenti nulla fit iniuria* — che ciascuno è libero di farsi del male e di sciogliersi da obbligazioni che andrebbero a suo profitto, perchè i doveri verso noi stessi non sono stati contratti per opera nostra, la legge morale non è stata promulgata da noi, il suo testo non è stato redatto dal nostro capriccio. — Insomma, la nostra prima classe di doveri individuali è pienamente giustificata.

Ma quali sono i doveri verso noi stessi? come si dividono essi e come si armonizzano tra loro? È evidente che, data la nostra duplice natura, spirituale e materiale, noi abbiamo: A) doveri concernenti l'attività psichica e B) doveri concernenti l'attività corporea; e poichè lo spirito e l'organismo non sono di uguale importanza nella formazione della personalità, essendo il secondo subordinato al primo, ne segue che i doveri concernenti l'attività corporea debbano subordinarsi ai doveri concernenti l'attività psichica. Conviene, dunque, cominciare da questi ultimi.

III. — A) Doveri concernenti l'attività psichica: le virtù cardinali. — La nostra attività psichica si esplica, come sappiamo dalla psicologia, nelle tre funzioni fondamentali, sensi-

bilità, intelligenza e volontà, di cui ciascuna tende a svilupparsi e a prendere il sopravvento sulle altre: or bene, è nostro dovere favorire sì lo sviluppo di quelle tre funzioni, ma in pari tempo equilibrarle in modo da evitare conflitti tra loro e armonizzarle in un tutto unico, organico e forte. A tal fine giova disciplinare la sensibilità con la *temperanza*, indirizzare l'intelligenza alla *sapienza*, esercitare la volontà nella *fortezza*, e contemperare tutte e tre le funzioni, facendo a ciascuna la debita parte, mediante la *giustizia*. Ecco così enumerate le quattro note virtù cardinali, così dette perchè sono il cardine non solo della moralità individuale, ma anche — specialmente la giustizia — della moralità sociale. Senza uscire ora dalla vita dell'individuo, notiamo subito, ancora una volta, la stretta solidarietà tra le precedenti virtù; infatti, se l'ufficio della temperanza è moderare le passioni, impedire che nascano, essere discreti nel godimento dei piaceri, può essa adempiere quest'ufficio senza una ferma volontà, ossia senza *fortezza*? ovvero senza il discernimento del da farsi e del da non farsi, del bene e del male, ossia senza *prudenza*? e la *prudenza*, intesa come resistenza agl'impulsi della sensibilità, come *continenza* entro certi confini, come apprezzamento equo delle uguaglianze e delle differenze, che altro è se non la *giustizia*, la quale per tal modo implica e riassume tutte le virtù precedenti? Le virtù cardinali, dunque, sono solidali tra loro non meno delle funzioni psichiche a cui si riferiscono; tutte nascono e periscono contemporaneamente, e la direzione della nostra attività le esige tutte a un tempo e nella stessa misura; si direbbe, anzi, che esse costituiscano un'unica e sola virtù: la *personalità*. Noi tuttavia tratteremo, prima di ogni altra, della *fortezza*, sia perchè è presupposta dalle rimanenti, sia perchè, per il significato stesso della parola, può dirsi la virtù per eccellenza — in latino *virtus* da *vis* = forza, da *vir* = uomo; in greco Ἀρετή da Ἀρ, donde Ἀρεῖς = Marte, dio della forza; in tedesco *Tugend* = virtù e *tüchtig* = virtuoso da *taugen* = aver valore —, sia infine perchè in essa si racchiudono tutti i doveri relativi alla volontà, che è la più alta funzione psichica e costituisce il fondamento della personalità.

a) *Doveri relativi alla volontà*. — Primo dovere della volontà, per natura sua libera, è mantenere la propria libertà, accrescerla, perfezionarla; essa deve assumere la direzione di sè stessa, sviluppando l'intelligenza che l'illumina, combattendo la sensibilità

che l'osteggia. A tal fine le occorre la forza, virtù militante, fatta per difendere e attaccare, per conquistare e conservare, sempre vigile, sempre presente a sé, per la quale la vita è una continua battaglia, *vivere est militare*. La virtù della forza, assai bene compresa dagli stoici, implica l'attività psichica tutta quanta, e cioè la riflessione che la distingue dall'impulso cieco, la deliberazione che le conferisce carattere morale, l'auto-possezzo che le assicura la libertà nelle decisioni; insomma, la ragione è la vera caratteristica del coraggio morale, e qualunque altra specie di coraggio, quando non sia una falsa immagine di quello morale, trae da questo il proprio valore. La impetuosità che lancia ciecamente gli uomini e certi animali verso il pericolo, che tiene molto della collera impotente o del bisogno esasperato, e che, pur nascendo dall'istinto di conservazione, va spesso contro l'istinto di conservazione, non è che brutalità, quando non sia sottoposta a una disciplina interiore, quando non sia l'espansione libera di un essere che si possiede, quando non sia diretta verso un fine lodevole. L'intrepidezza si ammira, è vero, persino nel delinquente: il malvagio che fosse anche vile sarebbe doppiamente spregevole; ma, per quanto ammirabile, un carattere energico applicato al male è sempre al disotto di un carattere energico applicato al bene; il vero coraggio, secondo la bella definizione stoica, è la virtù armata per la giustizia, e si esercita così nel mondo interno, ove domina le passioni e piega l'intelligenza ai lavori più faticosi e ingrati, come nel mondo esterno, ove lotta contro gli ostacoli di ogni genere, con cui la natura e, pur troppo, anche gli uomini — si pensi, per es., ai tanti casi in cui corriamo rischio di avvilirci con il servilismo, l'adulazione, l'ipocrisia, il rispetto umano, quando dovremmo essere fieramente e legittimamente dignitosi o sinceri — minacciano la nostra personalità; in tutti questi casi il principio del coraggio è nell'animo, poichè fa tutt'uno con la volontà, e in quanto tale è mezzo e fine a sé stesso: come bisogna essere liberi per diventare più liberi, così bisogna essere coraggiosi per diventare più coraggiosi. Né si creda che la virtù della forza sopprima i sentimenti che domina; per essa lo spirito non fa che umanizzarli, e in tanto tocca la propria perfezione, in quanto si lascia da quei sentimenti commuovere, non turbare; donde segue che la preoccupazione dello sforzo e la paura del pericolo, appunto perchè turbamenti, non entrano in quella virtù,

pur servendo di condizione alla sua esistenza. Tra le infinite forme di forza che ci mettono al di sopra delle emozioni perturbatrici e ci rendono padroni di noi stessi, noteremo il riconoscere i propri torti, il sostenere con fermezza la verità e la giustizia, il combattere le cattive abitudini, il persistere costanti nella buona via, il sopportare pazienti tutte le avversità (i mali inevitabili, le persone noiose, le offese, le malattie, la miseria, la lontananza dei cari, la noncuranza altrui), l'affrontare con fermezza i pensieri più severi e tristi, e infine il considerare freddamente l'aspetto doloroso della vita, rassegnati stoicamente alla necessità della morte; la vita del saggio, diceva Platone, è la meditazione della morte, e se lo Spinoza contrariamente sosteneva che è invece la meditazione della vita, le due affermazioni non si escludono, poichè chi concentra l'attenzione sulla propria esistenza, non può esimersi dal considerare l'atto finale con che essa fatalmente si chiude, nè può fare buon uso della vita, se non si familiarizzi col pensiero della morte; si direbbe quasi che in questa dolorosa prerogativa si riveli crudelmente la nostra superiorità sugli animali, i quali, sottoposti anch'essi alla legge della morte, l'ignorano pur quando ne sono colpiti, mentre l'uomo la sente pesare su di sé non appena cominci a riflettervi.

Uno stretto rapporto esiste, poi, tra la virtù della forza e il lavoro: l'uomo che si sforza di raggiungere un ideale morale, di non lasciarsi vincere dagli impulsi del sentimento, dell'istinto, dell'immaginazione, di sorvegliare quanto avviene in lui e per lui, compie un lavoro che soltanto l'abitudine rende a poco a poco vie meno penoso; egli lavora anche quando strappa il suo spirito alla distrazione e lo applica tenacemente a un oggetto. Il lavoro esteriore, che nell'animale si riduce a movimento, nell'uomo è l'espressione di una forza morale che si esercita contro ogni impedimento ai suoi fini, trasforma la materia incosciente e la costringe ad attuare il disegno vagheggiato dallo spirito cosciente; l'adagio popolare « si lavora per vivere » è vero soltanto in parte, perchè è più vero ancora che « si vive per lavorare », per creare cioè in noi quella personalità che è opera nostra, e a cui tende il nostro lavoro di ciascun istante, senza tregua, senza confine. Il lavoro può dirsi la forza in atto e, quando è volontario, costituisce tutta la nostra virtù, tutta la nostra dignità, ancor più, tutta la nostra felicità; poichè non è vero, come vogliono i pessimisti, tra cui

lo Schopenhauer, che il lavoro sia un male, una condanna, una punizione: esso accorcia la giornata e allunga la vita, scaccia la noia e tien lontani il bisogno e il vizio, e nei dolori della vita è la distrazione più efficace, il conforto più sicuro. Come esso non si confonde col giuoco, poichè consiste in un esercizio dell'attività regolata in vista di un fine, così dapprima importa uno sforzo contro l'accidia, una lotta per disciplinare le nostre facoltà, ma poi finisce per diventare un bisogno, per essere desiderato e amato; « *jours de travail, seuls jours où j'ai vécu!* » esclamava Alfredo De Musset; quanti impiegati dopo aver lungamente sospirato il riposo, rimpiangono nella disoccupazione la vita attiva, gli affari! la nostalgia del lavoro divenuto abituale è un male assai noto, di cui spesso si muore. Invece, lavorare, creare fuori di noi un'opera che porti l'impronta della nostra personalità, che rappresenti sotto forma sensibile un aspetto caratteristico della nostra vita interiore, che prolunghi ed estenda l'esistenza nostra al di là del tempo e dello spazio in cui siamo rinchiusi, qual gioia più viva di questa può compensarci delle fatiche, dei dolori, delle angosce che quell'opera, ci ha costato? Bisogna, dunque, lavorare per vivere, lavorare per vivere moralmente, lavorare per vivere felicemente.

b) *Doveri relativi all'intelligenza.* — Doveri fondamentale dell'intelligenza è pervenire, o almeno tendere, a quello stato di perfezione che gli antichi chiamavano « sapienza », e che differisce dalla « scienza » propriamente detta, in quanto allo scopo puramente teorico di questa aggiunge un fine pratico, a cui alcune scuole dettero un'importanza esclusiva, riducendo la sapienza alla semplice « prudenza ». Comunque intesa, neanche la sapienza si acquista senza sforzo; essa dipende dall'attività volontaria, e all'attività volontaria di rimando serve di aiuto, fornendole il motivo di azione, il principio di condotta, il sistema di vita; come le idee giuste facilitano le risoluzioni rette, così le risoluzioni rette avviano alle idee giuste: è questo un circolo chiuso, in cui la vita morale corre dal sapere al volere e dal volere al sapere; potrebbe, infatti, l'uomo adempiere il compito assegnatogli, quando non conoscesse sè stesso e i suoi simili, il mondo in cui vive e la parte che vi rappresenta? potrebbe egli elevarsi a questa conoscenza, senza un esame paziente e perseverante? Socrate ostentava disprezzo per le scienze puramente teoriche, ma quale è la scienza che non gitti qualche

sprazzo di luce sul nostro destino morale e che non abbia perciò un valore eminentemente pratico? Con ciò non vogliam dire — l'abbiamo notato in principio — che l'intelligenza più illuminata garantisca la moralità più perfetta, nè che la virtù faccia tutt'uno col sapere; è certo, però, che la giustezza del giudizio, se non assicura la bontà del volere, rende almeno possibile la scelta; essa ci preserva da errori e colpe che altrimenti ignoreremmo, dà alle azioni buone tutto il loro valore, alle massime morali tutto il loro significato e stabilisce una perfetta concordanza tra la purezza dell'intenzione e la correttezza dell'esecuzione; essa, infine, ci mette in grado di renderci conto delle nostre decisioni, di collegarle tra loro nell'unità dei principi da cui nascono e di affermare quell'identità morale che è la vera caratteristica della persona e che gli antichi così bene racchiudevano nell'espressione « *constare sibi* » = ritrovarsi, rassomigliarsi in ciascun atto. Bacone, nella sua grande fede nella forza dominatrice del pensiero sulla natura, entusiasticamente esclamava: la scienza è forza; ebbene, noi aggiungiamo che la scienza è forza non solo rispetto al mondo esterno, ma anche rispetto al governo dell'anima, anche rispetto all'impero della volontà.

Conservare intatto e aumentare il tesoro della nostra energia conoscitiva, impiegarla tutta alla conquista del vero, condizione indispensabile alla pratica del bene, ecco, dunque, il principale ufficio dell'intelligenza, e se volessimo ora descrivere tutti i doveri particolari che da esso dipendono, usciremmo dalla morale, per rientrare in quella parte della logica che concerne la direzione metodica dello spirito. Qui, invece, c'importa più insistere sullo stretto legame che unisce la sapienza alla forza, l'intelligenza alla volontà. Senza dire dell'opera laboriosa che si richiede per sostituire la vita razionale all'istintiva, la riflessione al senso comune, l'idea alla passione, per mantenere in noi la fierezza senz'orgoglio, la modestia senza bassezza, la fermezza senza puntiglio, è certo che occorre una forte dose di coraggio non tanto per andare verso la luce del vero, quanto per sostenere la vista della triste realtà che spesso da quella luce è rischiara-
rata, e rinunciare alle dolci illusioni, alle puerili spiegazioni, alle poetiche ipotesi, in che prima lo spirito si cullava, accarezzando e lusingando sè stesso. Pur troppo, il mondo fantastico della poesia non corrisponde al mondo reale della scienza, la quale svela al-

l'uomo la sua meschinità di fronte all'universo infinito ed eterno; ma la virile tristezza di che la scienza è cagione, se molto toglie alla nostra felicità, molto aggiunge alla nostra dignità, ed è perciò un dovere non scansarla, ma coraggiosamente affrontarla e accettarla, traendo conforto dalla speranza che forse la verità è dolorosa e disforme dai nostri desideri, soltanto perchè incompleta e relativa; che, se fosse completa e assoluta, sarebbe tale da appagare, oltre la mente, anche il cuore. Comunque sia, è dovere dell'intelligenza andare il più che può in fondo alla realtà, e sarebbe immorale ritenere con la mitologia antica per empia e sacrilega la sete del vero. Se un caso esiste in cui la ricerca scientifica e la vita conoscitiva perda il suo valore etico per assumerne uno puramente tecnico o economico, esso è quello in cui l'intelligenza sia rivolta a scopi puramente egoistici o professionali; ma tutte le volte che nella ricerca o nell'uso della verità, di qualunque grado essa sia, si precinda da ogni finalità egoistica e si badi alla natura sociale e universale del sapere, quel valore etico riappare in tutta la sua pienezza, anche perchè la verità, penetrando largamente gli spiriti mediante l'istruzione, e creando in loro disposizioni affini, ha un'efficacia eminentemente associatrice. La qual proprietà diventa assai più evidente, quando si consideri l'attività conoscitiva non in un campo preciso e determinato, ma nella sua generalità, e cioè come amore disinteressato del sapere, come cultura.

Scrivono il Vidari: « Ben diversa dalla dottrina, la quale è spesso angusta e solitaria, la cultura è una forma dell'attività conoscitiva avente una chiara funzione e importanza non solo individuale, ma altresì sociale, poichè per essa lo spirito è disposto ad accogliere, comprendere e rivivere in sé qualunque manifestazione del pensiero, a godere e soffrire della vita spirituale altrui, a espandere largamente e attivamente la propria. La cultura, così intesa, è materiata principalmente di alcuni generi di studi come le scienze fisiche e naturali e le discipline morali e storiche, ma è soprattutto nutrita dal desiderio espansivo di abbracciare per quanto è possibile il sapere, e di prendere parte al moto progressivo del pensiero e della civiltà. È da notare però che la cultura, specie contemporanea, porta con sé un pericolo, per cui verrebbe a perdere il suo alto valore etico, quello cioè di trasformarsi in dilettantismo o estetismo, ossia in un'attività conoscitiva non più informata dell'amore disinteressato del vero, ma fatta servire al godimento individuale. Si ha qui la forma più elevata e moderna dell'egoismo antico, quella per cui ai piaceri del senso, degli onori, della beneficenza, si preferiscono i piaceri derivanti dalla stessa vita espansiva della cultura, la quale, girando lo sguardo amplissimo sugli uomini e

sulle cose, fornisce, per la sua stessa universalità, un godimento più alto e più intenso. È evidente, che una tale cultura è immorale, oltre che per l'intento egoistico da cui è mossa, per gli effetti debilitanti che produce sul volere, poichè in quell'aura di amabile serenità o di dolce atarassia, in cui vive l'uomo, egoisticamente colto, non arriva il pungolo eccitatore all'azione. Quando, invece, la cultura sia informata dell'amore disinteressato della verità universale e insieme del desiderio di viver con gli altri una medesima vita, ossia la vita del vero, allora si che è efficacemente operosa e altamente morale, allora si che, facendoci vivere nella verità ci fa vivere nel bene, e facendoci vivere della verità ci affranca dal vizio e ci rende liberi». — Altrettanto dicasi di quell'aspetto particolare della cultura che ha carattere artistico; l'impressione del bello è come un'aria pura e serena che apporta salute e forza alla vita dell'anima: « il valore etico del pensiero artistico, continua lo stesso autore, consiste pure in ciò, che per esso è possibile conseguire un'interna unione spirituale; soltanto, anche qui occorre il culto disinteressato dell'ideale estetico, poichè gli animi non possono avvicinarsi nè stringersi in unità morale, quando sotto il pensiero artistico appaia ancora l'individuo con la sua determinatezza passionale e con la sua angustia di desiderio; anche qui è necessario che l'individuo non viva per sè, ma, svolgendo le sue attitudini superiori e disinteressate, penetri con la sua esistenza singola nel gran seno dell'esistenza generale e vegga, contempi e ritragga il fantasma artistico *sub specie aeternitatis*, si elevi insomma dalla sfera dell'individualità egoistica a quella della personalità disinteressata e libera. L'arte ha i suoi martiri come la scienza e la religione, ma il valore etico del martirio artistico è dato appunto e soltanto dalla rinuncia volontaria all'egoismo angusto per amore del principio universale e massimamente associatore espresso nell'ideale della bellezza; così, anche per questa via, la persona umana domina e trionfa ».

c) *Doveri relativi alla sensibilità.* — Tutti i doveri concernenti la sensibilità possono ridursi alla temperanza. Questa virtù, a dir vero, non si comprende quando si tratti di passioni più da estirpare che da moderare, ma si comprende benissimo quando si tratti di tendenze e inclinazioni istintive o spontanee, le quali non potrebbero sopprimersi senza togliere alla volontà la materia da governare, senza costringere la volontà a esercitarsi sopra una coscienza vuota. Gli stessi stoici, così nemici della sensibilità, non giungono a questo eccesso; essi condannano soltanto le deviazioni e le sregolatezze delle tendenze naturali, le quali, se sono eccellenti e costituiscono il fondo stesso del volere quando sono illuminate dalla ragione, divengono invece gravi turbamenti dell'animo (*perturbationes animi*), vere malattie quando contrariano la ragione; in questo secondo caso, appunto, deve intervenire la virtù della temperanza a rigettare tutto ciò che ripugna alla vita morale,

accettando la gioia serena e proscrivendo le esaltazioni sfrenate, approvando la prudenza e condannando la viltà, lodando il coraggio e biasimando la collera, operando secondo i motivi della riflessione e resistendo agl'impulsi dell'istinto, in una parola rifuggendo da quell'eccesso che tutti li riassume, l'intemperanza. Gli stoici, lungi dall'impegnare una lotta insensata contro la nostra tendenza ad amare, consacravano invece l'amore penetrandolo tutto di ragione, onde sarebbe ingiusto accusare d'insensibilità una dottrina come la loro, che proclamava la fratellanza universale. Bisogna, dunque, regolare le inclinazioni naturali, non soffocarle, anzi, dopo averle messe sulla buona via, bisogna dar loro il più forte impulso possibile; tutte — sarebbe superfluo dimostrarlo — hanno un fine eccellente in sè e, dalla più umile alla più elevata, dall'istinto di conservazione individuale alla simpatia sociale, tutte convergono verso la nostra meta naturale, alla quale ci condurrebbero da sole, se, come nota il Jouffroy, non fosse più dignitoso per noi tendervi anche con uno sforzo volontario, rischiarato e guidato dall'intelligenza. Per es., amare sè stesso: ecco un'inclinazione per sua natura buona, perchè posta alla base del nostro essere, ma che può nondimeno corrompersi e diventare malvagia, degenerando in egoismo; che cosa diventerà essa nel suo sviluppo, virtù o vizio? tutto dipende dalla direzione che sapremo darle, perchè, anche supposto che istintivamente prenda la strada migliore, non potrà persistervi senza il sostegno della ragione, nè la sua scelta, se pur merita questo nome, avrà alcun valore morale, perchè dovuta a una semplice attrattiva e ridotta a un movimento involontario, simile a quello della pianta che si volge alla luce o dell'animale che difende la propria vita; l'amore di sè stesso, dunque, è un germe prezioso già esistente in noi e che a noi tocca coltivare e sviluppare nell'interesse della grand'opera a cui è intento lo spirito: la personalità umana. Similmente, amare i propri simili: ecco un'altra inclinazione per sua natura buona, perchè contiene in germe tutte le più belle virtù sociali, ma che non diventa neppur essa elemento essenziale della personalità, se non a patto di essere riconosciuta e accettata dalla riflessione, di essere sanzionata dal dovere, di diventare essa stessa un dovere. L'inclinazione naturale, così disciplinata, non perde nulla della sua forza; al contrario, il cuore è sostenuto nei suoi slanci dalla ragione e collabora con essa; che importa che

esso si riscaldi e si esalti sino all'entusiasmo e al sacrificio? basta che rimanga ragionevole e non si turbi nè si confonda; non è vero che la ragione eserciti sempre un'azione deprimente sul cuore; anch'essa ha i suoi entusiasmi, i suoi slanci e, lungi dall'intiepidire il calore del sentimento, vi aggiunge il proprio, e, anzichè soffocare il sentimento, lo tutela e lo salva. In conclusione, ogni tendenza che si sottrae alla benefica guida dell'intelligenza, devia, si smarrisce e si estenua, e lo spirito non ne trae più forza di quanto possa trarne un uomo da un cavallo sbrigliato che corra all'impazzata: farà molto cammino, ma dove va? l'opera della natura in noi è buona, tocca a noi renderla migliore o peggiore; la volontà implica il potere di scendere e salire: suo dovere è salire, ma questo non può, senza subordinare in noi l'animalità all'umanità, senza trasformare l'individuo in persona, senza impedire che le tendenze più basse si afforzino a danno delle più elevate, senza insomma dirigere o governare la vita interna in tutta quanta la sua intensità, in tutta quanta la sua estensione. A tal fine le occorre tenersi ugualmente lontana così dal *sensualismo*, come dall'*ascetismo*: dal sensualismo, perchè esso in tutte le sue forme, dalla gola alla lussuria, malgrado le facili apologie dell'amore e le ingegnose riabilitazioni della carne, porta sempre al sopravvento della passione e all'abdicazione della personalità; dall'ascetismo, perchè esso, malgrado il prestigio apparente di che si circonda, porta con sé l'inevitabile contraddizione di dare per fine alla vita la soppressione della vita e d'imporre alla personalità un'emancipazione che è un suicidio, in quanto porta a distruggere le condizioni stesse della personalità.

Stimiamo superfluo trattenerci a mostrare l'immoralità del *sensualismo*, considerato specialmente in quelle forme di vizio in cui domina come motivo il desiderio dei godimenti sessuali. La storia attesta, purtroppo, che esso si ritrova in ogni tempo, ma che diventa macchia ignominiosa di tutta una società nei centri troppo popolosi e ovunque crescano, con la raffinatezza intellettuale e con la ricchezza, le seduzioni, gli artifizî e le occasioni d'amore. Le cause del sensualismo, tuttavia, sono in gran parte individuali, e vanno ricercate, oltrechè in certe speciali, originarie, indeterminabili disposizioni dell'organismo, soprattutto nel genere di vita e di occupazione mentale. In nessun altro caso forse, come in questo, è visibile l'efficacia deleteria dell'esercizio, per il quale si crea la passione perturbatrice, violenta, accecante; la fissazione del pensiero sulle immagini del piacere e il ripetuto soddisfacimento degli impulsi inferiori creano abitudini viziose tanto più tiranniche quanto più si proseguono, abitudini che, mentre segnano un con-

tinuo decadimento dell'energia volitiva, si accompagnano al tumultuare scatenato di altre passioni non solo turpi ma anche crudeli e selvagge: la personalità viene allora calpestata, l'uomo ridiventa bruto.

Più opportuno, invece, ci sembra far rilevare l'immoralità di certe forme di *ascetismo* troppo contrarie alla natura umana perchè, malgrado la loro apparente e esagerata elevazione morale, meritino il nome di virtù. Non meno frequente e non meno pericoloso del sensualismo, anche l'ascetismo ha avuto i suoi rappresentanti in tutte le epoche della storia. Fin dalla più remota antichità esso fu portato a un grado estremo dalle religioni dell'India che hanno milioni e milioni di seguaci: il fanatico buddista, per es., non si contenta di rinunciare alla vita, ma si fa un merito di assaporare, a dir così, in raffinate torture una lunga agonia; e nel culto brahminico, ancora più antico, le pratiche più dure e più strane sono esplicitamente raccomandate per consumare la perfezione dell'uomo giusto; nelle leggi di Manù è scritto: « ch'egli per un intero giorno si rotoli a terra ovvero si sorregga sulla punta dei piedi, che in estate sopporti il calore di cinque fuochi e nella stagione delle piogge non abbia altro riparo che le nubi, ch'egli aumenti per gradi le sue austerità ». — Lo stesso genio ellenico, quantunque più equilibrato e amante della misura, non uscì immune dall'ascetismo, almeno in alcune sette filosofiche: i pitagorici si astenevano dal mangiare carne, i cinici vivevano da mendicanti, condannando non solo i piaceri del corpo, ma persino quelli derivanti dalla famiglia, dalla società, dall'arte, dalla scienza: Diogene (413-323 a. C.) senza saperlo, si conformava alla legge di Manù, quando nel colmo dell'estate si rotolava sulla sabbia ardente, e d'inverno comprimeva il petto nudo sulle erme ghiacciate; gli stoici, sebbene meno esagerati dei cinici, riponevano tuttavia la perfezione in quell'apatia, che non si conseguiva senza un'aspra lotta contro la sensibilità: i neoplatonici, sotto l'influsso delle idee orientali e memorie della massima platonica già ricordata: « la vita è una meditazione della morte », si sforzavano di vivere come puri spiriti, trattando il corpo da nemico. — Più ancora nel medioevo ha dominato lo spirito ascetico in tutti gli ordini monastici che credevano di lavorare per l'anima, mortificando la carne e sottoponendola a ogni sorta di privazioni e supplizi; dal qual concetto uscì, in materia di educazione, quella disciplina rude e crudele che il Montaigne (1533-1592) rimprovera così energicamente ai colleghi di quell'epoca. — Nei tempi moderni, i puritani in Inghilterra spinsero all'estremo la rigidezza dei costumi, e al tempo di Cromwell (1599-1658) pretesero imporre a tutti il loro modo di vivere: « un editto, riferisce Macaulay, proibiva ogni rappresentazione teatrale; le sale destinate a spettacoli dovevano essere demolite, gli spettatori puniti di ammenda, gli attori frustati; lo zelo dei soldati era ancora più terribile di quello dei magistrati: il loro arrivo nei villaggi poneva fine alle danze, allo scampanio, ai giuochi, e i suonatori erano senz'altro condotti in prigione... ». In Francia anche ingegni eletti furono tra i più rigidi asceti: per es., il Pascal (1623-1662) « entrando nella solitudine di Porto Reale, come si legge nella vita scrittane da M.^{me} Périer, s'impose di rinunciare a qualsiasi piacere, e seguì questa massima con vigilanza continua, tra le più crudeli sofferenze del male da cui era afflitto, negando ai suoi sensi tutto ciò che potesse loro tornar gradito e costringen-

doli a tutto ciò che, specialmente nel mangiare, potesse loro riuscir disgustoso. Si teneva segregato da tutti, e quando era costretto a conversare con persone che venivano a consultarlo, si applicava sulla nuda carne una cintura di ferro irta di punte, e se per caso qualche pensiero di vanità veniva a solleticarlo, con colpi di gomito inaspriva la fitta spasmodica delle punture». — Si domanda: la morale deve essa approvare o almeno tollerare siffatti eccessi? o non piuttosto è da ritenere che, eliminato il pericolo di rimanere asserviti alla sensibilità, sia lecito concedersi piaceri compatibili con la dignità umana, che non tolgono punto all'intelligenza la propria vigoria e alla volontà la propria padronanza? Di questo parere erano anche san Francesco di Sales (1567-1622) e lo Spinoza (1632-1677). — Si può tuttavia giustificare l'ascetismo, entro certi limiti: *a*) come esercizio utile (ἀσκησις, infatti, significa « esercizio ») per preparare lo spirito a bene adempiere i propri doveri e fortificarlo nella lotta contro le passioni, nel qual caso è ottima medicina per guarire dal vizio e superare le più gravi crisi morali; ma il mezzo non deve scambiarsi col fine: altro è la ginnastica morale o ascetica, come la chiama il Kant, necessaria a dominare i propri appetiti ed esercitarsi nella virtù, e altro è l'ascetismo propriamente detto, che anche il filosofo tedesco ripetutamente combatte; *b*) come mezzo per espiare colpe commesse, a patto però di non ridurlo a sterili sofferenze e a un lento suicidio, ma di convertirlo in opere utili; un giovane, per es., deciso a mutar vita, la finirà con abitudini disordinate, arruolandosi, chiedendo una missione pericolosa, e all'occorrenza morendo per la patria e la civiltà; una donna, pentita dei suoi trascorsi, si metterà in pace con la propria coscienza, consacrandosi al servizio dei malati e dei poveri. Anche in questi casi vi è posto per la gioia, se il dovere è compiuto con animo sereno e lieto; poichè non si tratta qui, come nell'asceta, di una rinunzia sistematica a ogni soddisfazione, nella falsa persuasione che il dolore umano sia gradito a Dio, e che occorra soffrire quaggiù per guadagnare la felicità lassù, ma di azioni ragionevoli aventi un fine morale.

IV. — B) Doveri concernenti l'attività corporea. — Se tutti gli atti interni della volontà, dell'intelligenza e della sensibilità devono essere regolati in vista di un perfezionamento morale, i movimenti esterni, che a essi corrispondono, non possono rimanere indifferenti. Nell'etica individuale rientrano soltanto i movimenti o atti corporei che da noi nascono e in noi terminano, all'etica sociale spettano i rimanenti; a ogni modo per gli uni e per gli altri la massima fondamentale da seguire è che l'attività corporea, pur avendo diritto a essere trattata con norme di giustizia rispetto a quella psichica, deve tuttavia a questa subordinarsi nell'attuazione progressiva della personalità umana; di che è assai forte la convinzione nella coscienza comune, la quale, anzi, tende all'estremo di trasformare quella subordinazione, moralmente necessaria, in una sudditanza oppressiva e distruggitrice. Contro di che va considerato che il corpo non è una guaina, nè una pri-

gione, nè un semplice strumento costruito a uso e consumo dell'anima, come voleva Platone; esso è intimamente unito all'anima nel fatto misterioso della vita, serve di base necessaria al pensiero e fa da intermediario tra noi e le altre coscienze, tra noi e i fenomeni dell'universo; esso collabora, a così dire, con l'attività psichica di cui è l'espressione, e può dirsi a un tempo l'agente del dovere e l'oggetto del diritto. La personalità umana, vedemmo, fiorisce dal fondo dell'individualità, nè può, positivamente considerata, costituirsi di forme puramente spirituali; la vita corporea, quindi, in quanto è anch'essa materia su cui l'uomo imprime la forma dell'ideale etico, rientra, graduandosi in rapporto con le altre specie di vita, nell'attuazione complessiva della personalità: il corpo, insomma, partecipa della vita morale ed è sacro non meno della persona stessa. Gli si attribuiscono, è vero, istinti, appetiti, bisogni, che ci vincolano, ci opprimono, ci abbassano, quasi che il peso della materia di cui è fatto ci rimorchi verso la terra greve e c'impedisca di salire verso l'etere puro; ma si tratta di metafore da non prendere alla lettera; gl'istinti, gli appetiti, i bisogni appartengono all'*io*, e quando li asseconiamo o li combattiamo, noi asseconiamo e combattiamo noi stessi, non il solo nostro organismo; l'opposizione tra spirito e carne fa tutt'uno con quella tra ragione e sensi, e l'organismo non può dirsi perciò più asservito a questi che a quella; coloro che pretendono trattarlo come nemico da domare, non fanno che mettere in maggior pericolo quell'alta spiritualità alla quale aspirano, poichè i loro assalti, diretti alla radice stessa dei desideri e delle passioni, non riescono che ad aizzare e fomentare più che mai questi desideri e queste passioni. D'altronde, a meno di distruggerlo, è assurdo voler sottrarsi alla tirannia del corpo, maltrattandolo; quanto più esso s'immiserisce, s'indebolisce e languisce, tanto più impone allo spirito la cura dei suoi bisogni e distrae in questo sterile ufficio un'attività che potrebbe essere assai meglio impiegata.

Ciò premesso, i doveri concernenti l'attività corporea possono riguardarsi eticamente sotto due aspetti principali: a) sotto l'aspetto della *salute* e della *vigoria* dell'organismo, b) sotto l'aspetto del *decoro* e della *grazia* della persona.

a) Quanto alla salute e alla vigoria dell'organismo, è evidente l'importanza etica che riguardo alla prima ha l'igiene, riguardo alla seconda la ginnastica. — Ufficio dell'igiene, che oggi ha tanta parte nella vita dei popoli civili, è suggerire all'individuo il modo

di durare più a lungo e più sicuramente nel lavoro proficuo per sé e per gli altri, e insieme di difendersi, a vantaggio proprio e altrui, contro le insidie terribili dei mali; la salute è un tesoro che tanto più si apprezza quanto meglio se ne vedono le conseguenze benefiche per la vita economica e intellettuale, e mai forse come ai giorni nostri, in cui il dovere del lavoro assiduo e sapiente è così chiaramente e universalmente sentito, si fu persuasi della necessità di osservare l'antico precetto: « *mens sana in corpore sano* », tenendo in alta stima la salute corporea e l'igiene che l'assicura. — Anche la ginnastica ha grande importanza morale non solo per la ragione indiretta che essa, rinvi-gorendo il corpo, lo rende atto a forme più ardue di lavoro e di virtù, ma altresì per la ragione diretta che essa, raccogliendo i pensieri e l'attenzione dell'uomo sul proprio corpo e sui propri movimenti, e non già sui piaceri e sui dolori che li accompagnano, riesce in certo modo a distrarre lo spirito dalla contemplazione di sé stesso e lo libera dall'assillo dei desideri egoistici e delle passioni tormentose; sotto questo rispetto la ginnastica è eminentemente educativa e morale e, al pari del lavoro compiuto per amore del lavoro stesso, giova a dare o a confermare all'anima quell'attitudine a obliarsi, che è il primo gradino e il primo elemento della virtù operosa. — Contro i doveri concernenti la salute e la vigoria del corpo stanno tutti gli atti che menomano o distruggono l'una e l'altra, come sarebbe non mantenere l'integrità degli organi, imporsi senza ragione o soltanto per avidità di guadagno un eccessivo lavoro materiale o mentale, esporsi inutilmente o per trascuraggine o per millanteria al pericolo di ferite, di malattie, di morte, e via dicendo.

b) Quanto, poi, al decoro e alla grazia della persona, ossia all'ordine e all'eleganza degli atti del corpo, è indiscutibile il loro valore etico, perchè da un lato rivelano e assicurano una certa compostezza spirituale, e dall'altro rendono possibile, per le vie del garbo e della gentilezza, il conseguimento di fini morali, come per es., il tributo della giustizia e la correzione dell'errore, che forse altrimenti non si otterrebbero. Si tratta, ognuno vede, di piccoli doveri, che segnano il punto di confine tra l'etica, il galateo e l'etichetta, e pur nondimeno contribuiscono molto alla dignità personale, sia perchè un'anima bella si rivela anche nel modo di parlare, di gestire, di vestire, di acconciarsi, di camminare — Dante, per es., nota che la fretta *ogni atto di-*

smaga — sia perchè, secondo una nota legge psicologica, i movimenti, i gesti, le parole, mentre sono l'espressione dell'anima, agiscono a loro volta sull'anima, e la foggiano alla loro maniera; il ritegno, la decenza, il pudore negli atti esterni rafforzano questi sentimenti nella coscienza interna e ci preservano da quel contegno antipatico e immorale che si chiama cinismo. Questi doveri — non occorre dirlo — nulla hanno di comune con le raffinatezze della moda, con le follie del lusso, con le mollezze dei sensi, e sono subordinati ad altri doveri più importanti e più imperiosi; spetta alla ragione ricollegarli al loro principio etico, sì che in essi il carattere morale non sia sovrappiù dal carattere puramente estetico, e fissare i limiti in che essi debbono contenersi, sì che non degenerino in qualità e atteggiamenti amorali, come l'affettazione e la leziosità, o immorali, come la vanità.

V. — **Il dovere di vivere e il suicidio.** — Se i precedenti doveri relativi all'attività corporea, così strettamente connessi e subordinati ai doveri relativi all'attività psichica, sono giustificati, ne segue l'estrema immoralità del suicidio, ossia di quell'atto violento e arbitrario che, sopprimendo la vita, toglie d'un tratto al dovere ogni possibilità e ogni mezzo di attuazione. La morale fa obbligo assoluto di non attentare alla propria esistenza. Certo, in molti casi questa deve invece sacrificarsi, e sono giustamente ammirati tanti condannati politici che si uccisero per tema di svelare tra le torture qualche segreto compromettente, tante suore caritatevoli che si espongono con animo lieto a malattie contagiose per assistere l'umanità sofferente, tanti scienziati che si prestano a esperienze pericolosissime per scoprire nuove utili verità, tanti eroi, insomma, e tanti martiri che affrontarono e affrontano coraggiosi la morte in omaggio ad alti principî, per affermare e difendere una grande idea; ma sono veri suicidi cotesti? Il vero suicidio non si riduce, secondo noi, all'atto materiale di portare, secondo l'espressione greca *αὐτοκτονία*, la mano violenta contro di sé; un tale atto, quando sia l'unica via per adempiere il proprio dovere, significa forza, e in tal caso la morte, dicevano gli stoici, è « una porta aperta dalla ragione »; anche un precetto cristiano impone di morire piuttosto che peccare, *prius mori quam foedari*. Il vero suicidio, condannato dalla morale, deriva dalla volontà preme-

ditata di sottrarsi al dolore, all'ipocondria, al gastigo; in tal caso non è mai scusabile. Non è qui il luogo di ripetere gli argomenti triti che dall'antichità ai nostri giorni sono stati adottati in favore e contro il suicidio; e nemmeno è da affidarsi alla opinione volgare, in genere pietosa verso i morti e sempre indulgente per una colpa che facilmente assume aspetto di eroismo, anzichè rivelarsi — sebbene talvolta potrebbe anche non essere — un atto di viltà; noi siamo fermi su questo punto: una volontaria rinunzia a tutti i doveri, un'arbitraria abdicazione alla propria personalità è sempre assolutamente immorale. Il Jouffroy osserva che il suicida, a dir vero, colpisce solamente il corpo, onde la parola « suicidio » è impropria, perchè in questo atto chi uccide e ciò che è ucciso non sono della stessa natura; vane sottigliezze! la vita è condizione indispensabile del nostro destino attuale, e il suicidio, sopprimendo la vita, sopprime tutte le obbligazioni che essa comporta, tra cui primissima quella di restare obbligati: poichè « noi, ha detto il Kant, siamo obbligati a restare obbligati ». Si può talvolta vedere nel suicidio un'apparente affermazione della libertà, ma è una libertà che distrugge sè stessa, come quella di ogni altro assassinio, di ogni altro atto delittuoso; l'uomo, finchè è sottoposto al dovere, e quindi finchè vive, non ha alcun diritto di disfarsi della propria persona, perchè, distruggendo in sè il soggetto della moralità, viene a sopprimere nel mondo, per quanto è in lui, la moralità stessa e con la moralità il bene non solo individuale, ma anche sociale. La vita dell'individuo, in quanto mezzo all'attuazione progressiva di un fine altissimo, perchè associatore e unificatore delle energie spirituali umane, è cosa troppo seria e troppo sacra, perchè si possa abusarne e lasciarla alla mercè di passioni momentanee e mutevoli; chi si uccide, fugge dal campo comune, dove tutti dobbiamo combattere, dove tutti abbiamo degli obblighi verso gli altri, dove tutti possiamo, anche senza volerlo nè saperlo, servire ad attuare un'idea e fornire occasione ad altri di esercitare qualche nobile virtù; la società è solidarietà, è organismo, e tutti dobbiamo concorrere alla salute, alla prosperità, allo sviluppo di quest'organismo, anche se le nostre forze sono deboli; ogni vita ispirata al bene può essere non solo utile, ma necessaria all'incremento e alla perfezione sociale.

Sotto il rispetto del danno sociale, che deriva dal suicidio, potrebbe domandarsi se la legge positiva non debba comminare pene

per siffatto reato. A ciò ha risposto il nostro Filangieri (1752-1788) nella sua *Scienza della legislazione*, dove, pur condannando moralmente il suicidio, lo classifica tra « i delitti non punibili »; anche il Beccaria (1738-1794), nel famoso libro *Dei delitti e delle pene* professa la stessa opinione e la giustifica così: « Il suicidio è un delitto che sembra non poter ammettere una pena propriamente detta, poichè ella non può cadere che o su gl'innocenti, o su di un corpo freddo ed insensibile; se questa non farà alcuna impressione su i viventi, come non lo farebbe lo sferzare una statua, quella poi è ingiusta e tirannica, perchè la libertà politica degli uomini suppone necessariamente che le pene siano meramente personali. Gli uomini amano troppo la vita, e tutto ciò che li circonda li conferma in questo amore; la seducente immagine del piacere e la speranza, dolcissimo inganno dei mortali, per cui trangugiamo a gran sorsi il male misto di poche stille di contento, li alletta troppo, perchè temer si debba che la necessaria impunità di un tal delitto abbia qualche influenza sugli uomini. Chi teme il dolore ubbidisce alle leggi; ma la morte ne estingue nel corpo tutte le sorgenti; quale, dunque, sarà il motivo che tratterrà la mano disperata del suicida? »

Sulle cause individuali e sociali dei troppo frequenti suicidî che oggi rattristano la società, ecco come ne scrive il Vidari: « Se il suicidio in sè stesso non è moralmente giustificabile, deve però come fatto sottoporsi all'analisi, per vedere se nella società moderna non concorrano a determinarlo circostanze speciali che possano far variare il giudizio morale su di esso. Escludiamo anzitutto il caso in cui il suicidio sia determinato da vere condizioni patologiche dell'organismo, quali sarebbero l'epilessia, la pellagra, le allucinazioni, le fissazioni e le eccitazioni maniche: qui siamo sempre fuori del campo della moralità. In tutti gli altri casi, possono concorrere a determinare il suicidio tanto circostanze comuni a tutta la società in cui il suicida vive, quanto circostanze che gli sono proprie. Fra le prime sono il disagio economico, in quanto risulta dallo squilibrio, oggi evidentissimo nella media e bassa borghesia, tra l'offerta e la domanda d'impiego; il sovraccarico intellettuale, in quanto risulta dall'esistenza sociale, sempre più urgente, di vincere nella lotta per la vita con le uniche armi valevoli, che son quelle dell'intelligenza e dello studio; la suggestione, infine, in quanto risulta dallo stesso agglomeramento umano nei grandi centri di popolazione e dalla diffusione della stampa. Tutte queste circostanze non si può dir certo che siano da sè sole, o singolarmente prese o tutte insieme, sufficienti a determinare il suicidio, ma certo hanno grande importanza ed efficacia nel preparare il fatto del suicidio. E appunto nel rimediare alla loro azione malefica o nell'attenuarla, si deve spiegare l'opera morale della società e, in parte almeno, dello Stato: la società, intervenendo con provvide istituzioni che mirino a proteggere gl'ingiustamente pericolanti nella lotta per la vita, che favoriscano un sano esercizio muscolare, che lottino contro la stampa corrotta e corruttrice; lo Stato, tutelando il buon costume e commisurando saggiamente nelle scuole il lavoro fisico e mentale. Ma se del suicidio una parte di causalità e quindi di responsabilità va ricercata nelle condizioni sociali, una gran parte è anche nelle condizioni individuali. Esse sono varie e molte, ma in genere si può dire che, quando si escludano quelle di natura patologica, si riducano a una sola: al disor-

dine morale della vita e agli effetti suoi; di tal genere sono le passioni amorose, tanto più se contrarie all'ordine familiare, i così detti dissesti finanziari, l'onta della disfatta o del disonore. Ora, in tutti questi o in simiglianti casi la responsabilità e la colpa va ricercata in tutta la serie precedente di atti interni ed esterni, per i quali il suicidio è stato preparato lentamente e alfine determinato. Tuttavia è certo che anche in questi casi c'è nella motivazione del suicidio un elemento degno di qualche valutazione etica, ed è un oscuro e fiacco riconoscimento di un qualche dovere, a cui il suicida crede di non poter più soddisfare; ed è questo l'elemento, che talvolta la compassione dei superstiti ama di mettere in rilievo, e che giustizia vuole si consideri nell'apprezzamento morale del suicidio ».

Le considerazioni da noi fatte riguardo al suicidio violento, che è triste retaggio di quanti — fortunatamente pochi rispetto al resto dell'umanità — perdettero ogni fede e ogni speranza nella vita, possono applicarsi anche a tutte le forme di suicidio lento, con cui i più, senz'accorgersene, anzi, vivamente attaccati alla propria esistenza, la minano nondimeno con abitudini viziose e deleterie per l'organismo. Ricorderemo principalmente l'abuso dei piaceri venerei, del tabacco, dell'alcool.

Quanto all'abuso dei piaceri venerei, non occorre indugiarsi, sia perchè ne fu già trattato a proposito del sensualismo, sia perchè sono di esperienza volgare i funesti effetti da essi prodotti sul sistema nervoso e conseguentemente sull'intelligenza e sulla volontà. C'è tutta una biblioteca di medicina fisico-morale, alla quale preferiamo rinviare sopra questa causa, purtroppo assai diffusa, di lento deperimento del nostro organismo.

Quanto all'abuso del tabacco, ecco come ne scrive il Payot, valoroso scrittore di morale solidaristica in Francia: « Il fumare produce senza dubbio una vigorosa eccitazione nel sistema nervoso, ma siffatte eccitazioni sono troppo pericolose; di esse tanto più si sente il bisogno quanto più si è deboli, e il loro ripetersi produce uno spossamento proporzionale all'eccitamento. Rispetto alle funzioni psichiche, i nervi saturi di nicotina divengono cattivi conduttori della volontà, l'intelligenza è facilmente portata alla fantasticheria e la memoria si fa fiacca, lenta, pigra ».

Quanto all'abuso dell'alcool, infine, ecco come ne scrive con vivace stile il Benini: « Pur troppo molti abusano di bevande alcooliche non solo tra la gente abbruttita dalle fatiche e dalla miseria, ma anche tra i ricchi, tra gli uomini d'ingegno, persino tra coloro che ben conoscono i danni a cui porta l'alcoolismo. — Come sorge nell'uomo un tal vizio? L'uso delle bevande spiritose si spiega con le gioie gustative che danno e con l'eccitamento e l'allegria che producono. L'uomo stremato dalle fatiche, rattristato dalle disgrazie, accasciato dai rimorsi, scoraggiato, impaurito, malinconico, solo, abbandonato, o anche soltanto annoiato dall'ozio, chiede all'alcool l'energia, la fiducia nella vita, la speranza, il coraggio, il sogno, la poesia dei ricordi, l'assopimento dei tristi pensieri, la voluttà del sonno, e non s'arresta dal bere finchè non

ottienga il suo intento; cessata l'ebbrezza, tornano le tristezze aggravate dai disturbi fisici; ma l'uomo ha trovato un rimedio momentaneo contro i suoi mali e se ne contenta. — L'alcoolismo produce effetti disastrosi: malattie del fegato, malattie cardiache, alterazioni del sistema nervoso, follia, nevristenia, fiacchezza della volontà, impulsività cieca, disturbi diversi allo stomaco e agl'intestini, perdita dell'appetito, impotenza virile, delirio cronico, e infine la morte. L'alcoolista si mette a rischio d'aver figliuoli deboli, malati, pazzi, idioti, epilettici, delinquenti. — Quali i rimedi contro un tal vizio? Bisogna arrestarlo in sul nascere; invecchiato, padroneggia l'uomo e lo rende suo schiavo; bisogna cercare altresì di vivere un'intensa vita spirituale; chi ha imparato a conoscere le gioie della scienza, dell'arte, dello studio in genere, chi vuole con la sua professione ottenere guadagni e onori, chi aspira a essere apprezzato e lodato dagli altri per nobili azioni compite, chi si getta nelle lotte della politica, chi ha un'alta ambizione, chi coltiva un degno amore, chi vive nella luce d'un grande ideale, ben di rado ricorre agli eccessi dell'alcoolismo. Può diventare alcoolista solo quando sia preso da quello sconforto che toglie all'uomo ogni speranza nell'avvenire e ogni netta visione della vita; per certuni, infatti, l'alcoolismo è un mezzo di suicidio; non hanno il coraggio di darsi la morte subito e la bevono a sorsi, con un lento veleno. Ma il vizio del bere diventerà sempre più raro, quanto più scompariranno la miseria, l'incoscienza, l'ozio e l'eccesso della fatica: in una società, in cui tutti abbiano assicurate le condizioni materiali dell'esistenza, in cui nessuno sia ozioso nè affranto dal lavoro continuo, in cui ognuno possa ricevere una buona educazione e dedicare i giorni e le ore di riposo o a istruirsi o a godere di spettacoli che innalzano e ricreano lo spirito, i motivi che spingono i singoli individui agli eccessi del bere, non possono essere molto frequenti ».

RIASSUNTO.

I. — Fine ultimo dell'etica individuale in genere è sviluppare e perfezionare nel singolo individuo la personalità umana, formando in essa la volontà più intensa e più buona possibile; e poichè il singolo individuo — prescindendo ora dai suoi rapporti con i propri simili, che rientrano nell'etica sociale — può esercitare la propria attività: a) verso il proprio essere, in quanto oggetto di perfezionamento, b) verso gli esseri inferiori, in quanto mezzo a questo perfezionamento, c) verso l'Essere supremo, in quanto modello e fine ideale di questo perfezionamento, ne seguono per lui tre classi di doveri: a) verso sè stesso, b) verso la natura, c) verso la divinità.

II. — La prima classe dei doveri individuali riguarda lo stesso individuo operante e, malgrado le obiezioni contrarie, è pienamente giustificata; i doveri verso noi stessi infatti: a) sono possibili, perchè il medesimo individuo è a un tempo soggetto e oggetto dell'obbligazione, quando in lui si consideri l'uomo *in fieri* rispetto all'uomo *perfectus*, quello che è rispetto a quello che *deve* essere; b) sono reali, perchè la coscienza ce ne attesta l'esistenza, quando c'impone, per es., di salvaguardare la nostra dignità: c) sono necessari, perchè l'umanità, ovunque esista, in noi o negli altri, è sempre sacra e inviolabile per noi e per gli altri. I doveri verso noi stessi si dividono in: A) doveri concernenti l'attività psichica e B) doveri concernenti l'attività corporea.

III. — A) La nostra attività psichica si esplica nelle tre funzioni, sensibilità, intelligenza e volontà; occorre applicar loro le quattro virtù cardinali, disciplinando la sensibilità con la temperanza, indirizzando l'intelligenza alla sapienza, esercitando la volontà nella fortezza, e armonizzandole tutte e tre con la giustizia, sì che costituiscano insieme quell'unica virtù superiore che è la personalità. Di qui i doveri relativi a quelle tre funzioni:

a) Per cominciare dalla volontà, su cui principalmente si fonda la personalità, è suo dovere fondamentale mantenere e accrescere la propria libertà; a tal fine deve sostenere una lotta continua contro gli ostacoli di ogni genere con cui la natura e, pur troppo, anche gli uomini minacciano la sua indipendenza; in questa lotta abbisogna continuamente di quella virtù per eccellenza che è il coraggio, la fortezza (*virtus da vis* = forza). Facile rilevare, poi, gli stretti rapporti tra questa virtù e il lavoro, quando si pensi che la vita, appunto perchè è una continua lotta, è anche un continuo lavoro, il quale diventa tanto meno penoso, quanto più riesce al risultato a cui tendono i nostri sforzi, alla creazione cioè della personalità. Bisogna lavorare per vivere, bisogna lavorare per vivere moralmente, bisogna lavorare per vivere felicemente.

b) Strettamente connessa con la forza, virtù propria della volontà, è la sapienza, intesa così nel senso teorico di scienza, come nel senso pratico di prudenza; la sapienza, infatti, è forza a un tempo illuminatrice e direttrice non solo rispetto alla conquista del mondo esterno — ciò che ricorda il baconiano « sapere è potere » — ma anche rispetto al governo della vita interna. La sapienza, inoltre, richiede una forte dose di coraggio non solo per andare verso la luce del vero, ma anche per sostenere la vista della triste realtà spesso da quella luce rischiarata; è un dovere per l'intelligenza la ricerca scientifica della realtà, anche se questa debba riuscirle dolorosa; anzi, solo a patto di eliminare qualsiasi scopo egoistico o professionale la vita conoscitiva acquista valore etico; in questo senso ha un'efficacia eminentemente morale, perchè eminentemente associatrice, quella speciale maniera di vita conoscitiva che si chiama cultura, e che va intesa non come dilettautismo o estetismo, ma come amore disinteressato a qualsiasi forma del sapere e come culto non meno disinteressato per l'ideale della bellezza.

c) Tutti i doveri relativi alla sensibilità si riducono alla temperanza, la quale non significa soppressione — chè sarebbe contro natura — ma soltanto regola, direzione, governo delle nostre tendenze naturali; queste, ottime per sè, possono deviare, corrompersi e degenerare, quando manchi l'intervento della ragione, la cui opera benefica si manifesta sia nel moderare sia nell'accrescere le effervescenze del sentimento. Due eccessi, da cui la sensibilità, guidata dalla ragione, deve tenersi ugualmente lontana, sono il sensualismo, in tutte le sue forme dalla gola alla lussuria, e l'ascetismo, in tutte le sue stranezze, a partire da quelle del brahmanesimo e del buddismo indiano sino a quelle di certe sette filosofiche greche e del monachismo cristiano. L'ascetismo, in giusti limiti, può giustificarsi come esercizio nella virtù e come espiazione di colpe, purchè però da sterile tortura della sensibilità si converta in utile impiego dell'attività.

IV. — *B*). Quantunque subordinati a quelli concernenti l'attività psichica, esistono doveri concernenti l'attività corporea, perchè il corpo non è una guaina, una prigione o un semplice strumento dello spirito, ma fa parte integrante dell'individualità umana e quindi della personalità, che dal fondo di questa si sviluppa e fiorisce. I doveri concernenti l'attività corporea possono riguardarsi: *a*) sotto il rispetto della salute e della vigoria dell'organismo, al che provvedono l'igiene e la ginnastica; *b*) sotto il rispetto del decoro e della grazia della persona, al che provvedono il galateo e l'etichetta.

V. — In aperto e reciso contrasto con i doveri relativi all'attività corporea sta il suicidio, atto violento e arbitrario, il quale, sopprimendo la vita, toglie d'un tratto al dovere ogni possibilità e ogni mezzo di attuazione. Il suicidio, da non confondersi col sacrificio della vita fatto in omaggio al dovere, è sempre immorale, quali che siano gli argomenti sofistici con cui si tenta difenderlo, poichè è una fuga, una diserzione dal campo di battaglia, dove tutti abbiamo un dovere da compiere così verso noi come verso gli altri; esso non è che una forma di assassinio, quantunque, sotto il rispetto del danno sociale, rientri tra i delitti non punibili. Le cause dei troppo frequenti suicidi che oggi rattristano la società, escluse quelle d'indole patologica da parte dell'organismo (epilessia, allucinazioni, follia ecc.) sono in parte individuali (disordine psichico, passioni amorose, ipocondria ecc.) e in parte sociali (disagio economico, lotta per l'esistenza, suggestione ecc.). Accanto al suicidio violento stanno tutte quelle forme di suicidio lento, consistenti in abitudini viziose e deleterie per l'organismo, tra cui va ricordato l'abuso dei piaceri venerei, del tabacco e dell'alcool.

XIV.

(Segue) ETICA INDIVIDUALE.

B) DOVERI VERSO LA NATURA E LA DIVINITÀ.

- I. — *Doveri verso la natura e loro giustificazione.* — II. *Doveri verso le cose animate e le inanimate.* — III. *Doveri verso la divinità e loro giustificazione.* — IV. *Le virtù teologali e loro interpretazione filosofica.* — V. *Concetto etico della rivelazione divina, della preghiera e della religione delle tombe.*

I. — **Doveri verso la natura e loro giustificazione.** — La seconda classe dei doveri individuali concerne gli esseri inferiori della natura. Anche di essa alcuni, tra cui il Cousin, contrastano l'esistenza, per la ragione che in questi esseri, mancando la personalità e quindi il fine morale, manca l'oggetto del rispetto e del dovere, onde noi non avremmo a loro riguardo altro che diritti. Ma a ciò si risponde: Guardando soprattutto ai più elevati tra gli esseri inferiori, agli animali, è da notare che essi, se non hanno la personalità completa, poichè mancano d'intelligenza propriamente detta e di libertà, hanno però almeno l'individualità, che è il primo fondamento della personalità, sono dotati di vita, di sensibilità, posseggono insomma beni di cui godono e di cui non siamo autorizzati a privarli arbitrariamente. C'è di più: gli animali sono in certa misura perfettibili non meno dell'uomo; addomesticati, possono diventare migliori e più utili a sè stessi e a noi; per opera nostra possono avvicinarsi al loro tipo ideale, alla loro perfezione estetica, e il bello, come il vero, ha rapporti col buono; noi, quindi, dobbiamo rispettare in essi non solo le attitudini che hanno, ma quelle che possono acquistare mediante l'esercizio e l'educazione, e contribuire con la nostra ragione al progresso universale. Certo, possiamo difenderci da essi quando sono nocivi, perchè il nostro fine è più elevato del loro, ma i

diritti non debbono farci dimenticare i corrispondenti doveri, nemmeno quando questi vanno gradatamente attenuandosi e quelli gradatamente accentuandosi, man mano che dagli animali si discende ai vegetali, dai vegetali alle cose inanimate; è vero che questi ultimi esseri, diminuendo in essi sempre più e infine scomparendo affatto, oltre la personalità, persino l'individualità, non sono che puri strumenti dell'attività nostra; ma poichè anche di essi dobbiamo fare uso umano, ossia ragionevole, ecco che fin nei gradi più bassi della scala ontologica c'è sempre posto per il dovere.

II. — Doveri verso le cose animate e le inanimate. — Diciamo prima dei doveri individuali verso la natura animata. È un fatto che l'attività umana si esercita in vario modo sopra gli animali, i quali sono al pari di noi « abitanti dell'universo » e favoriscono ovvero ostacolano il raggiungimento del nostro fine; orbene, il potere che l'uomo si arroga sopra di essi non dev'essere arbitrario, ma conforme a ragione; l'aver che fare con i bruti non deve trasformare anche lui in un bruto; i nostri doveri rispetto agli animali sono più propriamente doveri verso noi stessi, verso l'umanità che è in noi e che deve essere rispettata in qualsiasi atto nostro, qualunque sia l'oggetto a cui questo si riferisce; ecco perchè si rimane anche qui nella morale individuale. Vi sono animali pericolosi per la nostra esistenza, per la nostra sicurezza; per la nostra igiene? ebbene, abbiamo l'obbligo di combatterli, di domarli e, quand'occorra, di distruggerli: è questa una parte del lavoro della civiltà che gli antichi mitologi simboleggiarono nelle fatiche di Ercole. Ve ne sono altri, invece, che possono servirci di aiuto nel lavoro, darci il modo di coprirci, alimentarci, trasportarci più comodamente e più celermente? ebbene, dobbiamo usufruire di questi mezzi che la natura offre alla nostra conservazione e al nostro sviluppo; il regno dell'armonia e della ragione, di cui l'uomo è quaggiù l'unico rappresentante, ha bene il diritto di sovrapporsi al regno del disordine e della fatalità rappresentato dal resto della natura; soltanto occorre non turbare l'ordine naturale senza motivo, non far soffrire inutilmente, rispettare la sensibilità ovunque la si trovi, anche se non associata alla moralità. Chi in tutto ciò volesse rimettersene al solo istinto, deve pensare che, se questo da una parte è portato alla simpatia, alla compassione,

alla bontà, dall'altra è portato anche alla caccia, alla guerra, alla ferocia: i rozzi e crudeli istinti dell'uomo primitivo, che si ritrovano spesso nei nostri fanciulli, informino; e anche sotto l'altro aspetto, più dolce, più umano, l'istinto può portare a conclusioni esagerate o irragionevoli; lasciamo stare coloro che condannano le crudeli giostre tra animali e animali (combattimenti di galli, di tori ecc.) e la caccia fatta dall'uomo a bestie inoffensive, senz'altro fine che il piacere di esercitare la propria forza o la propria destrezza: con essi si può esser d'accordo; ma vi sono altri più esigenti e rigorosi, i quali ritengono che mangiare i montoni e i buoi da noi allevati, gli uccelli dell'aria e i pesci del mare, sia una abitudine di cui la lontana provenienza atavica non deve nasconderci l'indole selvaggia; di qui la setta dei « vegetariani » che fa ricordare gli antichi pitagorici, e che s'ispira in genere più a un malinteso sentimentalismo, che a ragioni d'indole fisiologica, per quanto controverse, in favore di un'alimentazione puramente vegetale; ora noi conveniamo volentieri col Renouvier, che l'uomo debba talvolta riflettere sopra questa crudele necessità che lo costringe a essere il più vorace degli animali e a uccidere continuamente per vivere; ma, fino a prova contraria, siamo costretti a riconoscere che l'uomo è stato fatto da natura essenzialmente carnivoro. Più serie diventano le ragioni sentimentalistiche in favore degli animali, quando si tratti non più di servircene per usi, di prima necessità, ma di farli morire tra orribili torture per il progresso della scienza: l'arte delle vivisezioni è divenuta un mezzo indispensabile di scoperte e d'insegnamento e, malgrado le proteste del cuore, è difficile condannare questo atroce mezzo di ricerca; chi vorrà mettere alla pari la vita di tutti i cani e di tutti i conigli del mondo con quella di un sol uomo salvata da quelle esperienze, ovvero i dolori di tutti gli animali con la scoperta di un sol segreto che guarisca o almeno allevii i dolori dell'umanità? È da avvertire soltanto che lo scienziato non ricorra a queste crudeli esperienze senza un'assoluta necessità, e in questo caso faccia di tutto per sopprimere, o almeno diminuire, la sensibilità delle povere vittime, nonchè per impedire che la sensibilità sua e quella degli astanti si ottunda dinanzi allo spettacolo penoso di un essere vivente che soffre e muore; lo scienziato non dimentichi mai la sua qualità di uomo, e, quando sia costretto alla crudeltà, compia la sua missione come un sacerdote che celebra

un sacrificio, con una specie di religione, non solo per la scienza, ma anche per l'umanità a cui la scienza deve servire.

Passiamo ai doveri verso la natura inanimata. — Nel mondo vegetale non è chi non veda quante ragioni, specialmente d'indole economica, igienica ed estetica, militino in favore della conservazione e dello sviluppo delle piante, le quali del resto, sotto il rispetto morale, sono esseri viventi anch'esse e adempiono la loro parte importantissima nella grande vita dell'universo. Ne segue che, mentre è indizio di anima brutale l'istinto vandalico di rozze plebi che si sfoga contro piante benefiche, largitrici di frutta saporose, di aria balsamica, di fresca ombra, di mite verdura, è invece indizio di anima gentile e veramente umana sentire tutta la poesia che suscita, per es., la varietà dei fiori di un giardino o la vetustà degli alberi di una foresta; sono perciò di grande significato morale la « festa degli alberi » e la « festa dei fiori », già in uso presso molti popoli civili. — E rispetto alla natura brutta quali i nostri doveri? Così inferiori a essa, come siamo, in forza fisica, è necessario anzitutto dominarla con la forza della ragione, affinché non ci ostacoli, ma ci aiuti a raggiungere il nostro fine; col sapere e con l'industria, che dal sapere deriva, noi possiamo trasformare a nostro profitto l'aspetto del mondo fisico e imprimervi il suggello della nostra personalità; « si suole ammirare, scrive il Payot, la bella domatrice nella gabbia dei leoni: il suo sangue freddo mette meglio in evidenza la superiorità dello spirito sulla forza materiale; ma non occorre portarsi in un serraglio di bestie feroci, per assistere alla lotta commovente dell'umanità contro la brutalità: l'umanità non è essa tutta quanta entro una gabbia di leoni? non siamo noi continuamente alle prese con una natura spietata, sempre pronta ad affliggerci col freddo, la fame, il dolore, la malattia, la morte? le tempeste, i cicloni, le inondazioni, i vulcani, i terremoti, le carestie, non sono tutti flagelli contro i quali ci tocca lottare senza tregua, con energia e sagacia? » Anche qui, peraltro, è da tener presente che l'etica, avendo per principio fondamentale la formazione e il perfezionamento della nostra personalità, ci fa divieto assoluto di portare nell'ordine della natura, sia pure brutta, alcun turbamento non giustificato dalla ragione; che, in conclusione, dobbiamo contenerci sempre e ovunque come uomini ragionevoli.

III. — Doveri verso la divinità e loro giustificazione.

— La terza classe dei doveri individuali concerne la divinità; ma anche di questa c'è chi, come il Kant, contesta l'esistenza, e per due ragioni: *a)* perchè il rapporto di obbligazione non può stabilirsi che tra esseri conosciuti, mentre di Dio non sappiamo pressochè nulla nè circa la sua esistenza, nè circa i suoi attributi; *b)* perchè il rapporto di obbligazione implica una specie di reciprocità, che tra l'uomo e Dio (quando di quest'ultimo si ammetta l'esistenza) manca, avendo Dio soltanto diritti e niente doveri.

— Si risponde: *a)* Dopo quanto si è detto intorno ai rapporti tra l'etica, la metafisica e la religione, l'esistenza di Dio, sebbene trascenda l'esperienza, diventa un postulato necessario della moralità, e il Kant stesso, per il primo, l'afferma nel modo più esplicito e reciso; è difficile trovare l'origine dell'obbligazione senza concepire al principio di tutto l'universo un bene sommo, che costituisca l'essenza della legge morale, la giustifichi dinanzi alla ragione e sia per noi un modello ideale di perfetta conformità alla legge stessa. Per questa via ogni precetto morale diventa religioso, il dovere, inteso come un ordine divino, acquista carattere sacro, e l'uomo virtuoso, sempre memore che, obbedendo alla legge, obbedisce a un essere perfetto, creatore, padre e giudice, non fa che adempiere, con la pratica assidua del bene, i suoi doveri verso la divinità, con cui il bene s'identifica. *b)* Quanto, poi, alla supposta inesistenza di doveri in Dio, certo, se per dovere intendiamo, come abbiamo fatto finora, uno sforzo faticoso che debba vincere ostacoli per essere compiuto, esso si comprende nell'uomo e non si comprende in Dio, perchè, secondo la dottrina aristotelica, nell'uomo la forma lotta ancora con la materia e la potenza non è ancora divenuta atto, mentre Dio è forma e atto puro, e quindi, con la sola sua esistenza, per natura sua, s'immedesima col bene e l'attua; ma se per dovere s'intende una necessità morale, che obbliga o vincola l'attività secondo una data direzione, non si può negare che esso si comprende benissimo anche in Dio, la cui potenza non lo dispensa punto dall'essere giusto e buono; a proposito della sanzione, infatti, dicemmo che essa è il dovere che la legge morale, dal Kant personificata in Dio, ha verso l'individuo agente. — Ciò posto, cadono le due ragioni addotte per negare l'esistenza da parte nostra di doveri verso la divinità. Quali sono questi? Si riassumono nelle tre virtù teologali, fede, speranza, carità, di cui ora diremo brevemente.

IV. — **Le virtù teologali e loro interpretazione filosofica.** — a) Fondamento di tutte le virtù teologali è la *fede* nell'esistenza e nell'orientazione ragionevole dell'attività divina. Chi concepisca la divinità come somma intelligenza, oltrechè come immensa bontà, non può dubitare che essa lavori di continuo al trionfo dello spirito nel mondo; questa fede è legittima e doverosa, perchè nulla ci autorizza a ritenere che una potenza, la quale, per quanto ce ne dice l'esperienza del mondo fenomenico, si sforza ad attuare un disegno conforme alla nostra ragione, debba infine approdare a un nulla per noi inconcepibile. Lo stesso Nietzsche, entusiasta per i prodigiosi progressi della specie umana dallo stato primitivo di barbarie a quello attuale di civiltà, nella sua *Genealogia della morale* esclama: « L'uomo è il più felice, il più inaspettato, il più commovente dei risultati ottenuti da questa potenza inconoscibile, che taluni chiamano Dio, altri il Caso, altri la Natura...; l'uomo desta in proprio favore l'interesse, l'attesa ansiosa, la speranza, la certezza, quasi, di qualcosa che in lui si annunzia, che da lui si prepara, come se egli non fosse il termine finale, ma soltanto una breve fase, un passeggero incidente, una grande promessa rispetto a qualcosa di là da venire... » A questa concezione ottimistica si oppone, è vero, la teoria pessimistica del mondo; ma ai pessimisti, che considerano la coscienza e la ragione come un male, si può sempre domandare una prova della loro sincerità, ed essi dovrebbero darla agendo in conformità della loro dottrina, rinunciando al pensiero e alla vita con una volontaria soppressione di sé stessi; se questo non fanno, il loro pessimismo non è che una posa, un'affettazione, una commedia rappresentata senza convinzione. L'uomo che assolutamente e realmente non ha più fede in nulla, se pur è concepibile un tal uomo, non può a meno di voler la propria scomparsa, la propria distruzione; solo la fede ci lega all'esistenza e ce ne fa apprezzare il valore; solo la fede salva l'anima: il dubbio e lo scetticismo l'uccidono. — b) La fede nell'orientazione ragionevole e buona della divinità serve di sicura base all'altra bella e grande virtù, efficace fattrice di progresso morale, la *speranza*. Se quella fede è veramente viva e sincera, ogni qualvolta facciamo uno sforzo per una vita più intensa e nobile, avremo ferma fiducia di riuscire, mercé la collaborazione non solo dei migliori tra gli uomini, ma dell'universo intero e della sua causa prima; perchè ci parrà di sentire, quando operiamo bene, che la

divinità cooperi con noi nell'ordine morale, alla stessa maniera che nell'ordine fisico la gravitazione universale coopera con l'umile taglialegna nel far cadere il tronco colpito dalla scure. La speranza nella finale bontà della ragione suprema è pur essa doverosa, perchè giova come valido aiuto a bene operare, anche quando siamo ingiustamente colpiti dalla fatalità incosciente. — c) Ma la fede e la speranza nella divinità non possono in nessun modo andar disgiunte da una terza virtù che di quelle è naturale conseguenza e bel coronamento, la *carità*, ossia l'amore per il principio supremo di perfezione in che la divinità consiste. Non si può credere e sperare nel sommo bene senza desiderare di attuarlo, senza amarlo; anzi, in questa terza virtù, più che nelle altre due, si rivela un alto significato morale, perchè essa, mentre da una parte c'innalza verso la divinità e a questa ci collega, d'altra parte ci riporta verso l'umanità e dentro questa ci stringe tutti in vincolo saldo d'intima solidarietà. La carità, inoltre, tra le virtù teologali, è quella che meglio si riannoda alla giustizia, a questa grande virtù cardinale su cui si fonda l'etica sociale; ed è anch'essa un dovere, in quanto soltanto per essa gli uomini si affratellano nella costituzione dell'unità morale e del regno di Dio.

L'interpretazione da noi data alle tre virtù teologali, appare chiaro, ha carattere essenzialmente umano e si basa sopra una concezione della divinità, che, senza essere antropomorfica, è tuttavia in immediata e stretta relazione con l'evoluzione morale dell'umanità, poichè per essa Dio s'identifica con quell'ideale etico, trascendente a un tempo e immanente, verso cui la nostra volontà tende indefinitamente, pur attuandolo progressivamente. A una siffatta concezione filosofica dell'essenza divina meglio di ogni altra religione si accosta il cristianesimo, il quale, continuamente rinnovato dal rinnovarsi della scienza e della cultura, e nondimeno sempre fedele ai principi puri profondamente ed eternamente umani del suo fondatore, ha mostrato di essere la religione più conforme alla nostra natura morale e più suscettiva di progresso indefinito; giustamente fu detto Cristo l'Uomo-Dio, poichè l'umano e il divino nella coscienza cristiana si fondono in mirabile unità, dall'anima più umile e ignorante, che nell'ingenua sua fede infantile adempie il proprio dovere « per amor di Dio », allo spirito più alto e sapiente, che nella piena consapevolezza della propria moralità si ado-

pera attivamente per essere un coadiutore volontario dell'evoluzione morale e per avvicinarsi sempre più al sommo ideale. Ed è pur questo un dovere verso la divinità, di elevarci cioè a una rappresentazione di essa il più possibile corrispondente alla sua sublime grandezza e di non abbassarla né offenderla, simboleggiandola con forme grossolane e mostruose, ovvero tributandole un culto ridicolo e crudele, come fanno le religioni meno civili e più immorali. A tal fine — malgrado le apparenze in contrario — giova molto la scienza, della quale Bacone disse che, « se ridotta a cognizioni superficiali ci allontana da Dio, allargata e approfondita ci riporta a Dio »; ecco, infatti, come lo Spencer la difende dall'accusa di empietà: « non già la scienza, ma l'indifferenza per il sapere è irreligiosa; suppongasì uno scrittore quotidianamente lodato e celebrato da persone che non l'abbiano mai letto o compreso; di che valore potranno essere queste lodi e questi entusiasmi? che dovremo pensare della loro sincerità? Eppure, se è permesso paragonare le cose piccole alle grandi, appunto così si comporta la maggior parte degli uomini rispetto all'universo e alla sua causa prima ». Soltanto dall'ignoranza derivano quelle aberrazioni del sentimento religioso che scandalizzano la ragione, quelle superstizioni che sono vere empietà; giustamente Senofane (VI-V sec. a. C.) s'indignava contro Omero per aver dato a Giove forme e passioni umane; attribuire alla divinità l'ira, la gelosia, la parzialità, la vendetta, è bestemmiarla alla stessa maniera di chi o la chiami in testimoniò del falso, o violi un giuramento fatto in suo nome, o la rimproveri di mali dovuti piuttosto a nostri errori o a nostre colpe; adempirono invece un alto dovere religioso tutti quei filosofi che con le loro meditazioni hanno purificato la nozione della divinità dagli errori immorali che l'avevano offuscata, e hanno proclamato la bontà e la giustizia dell'Essere supremo. Del resto soltanto verso un ideale puro di perfezione si comprende e si giustifica quell'altro dovere religioso che consiste nel più elevato dei nostri sentimenti: l'adorazione o il culto della divinità; questo sentimento, finchè occupa e riempie la coscienza nostra senza manifestarsi al di fuori, costituisce il culto interno; ma quando, per una nota legge psicologica, tende a esprimersi con la parola e con gli atti del corpo, diventa il principio motore del culto esterno. Le diverse chiese, in nome della rivelazione, regolano diversamente il culto esterno, ma la ragione non saprebbe

dimostrare perchè una più che un'altra cerimonia religiosa ovvero una più che un'altra formula sacra dovrebbe servir meglio a onorare la divinità; non appartiene alla filosofia determinare i riti di un culto pubblico: la religione naturale lascia l'uomo alle ispirazioni della propria coscienza, e dalla nostra coscienza devono trarre ogni significato morale e ogni efficacia pratica a) la rivelazione divina, b) la preghiera umana e c) la religione delle tombe.

V. — Concetto etico della rivelazione divina, della preghiera e della religione delle tombe. — a) Quanto alla rivelazione divina, si credeva in origine dagli uomini primitivi che la volontà degli dei si manifestasse materialmente: dai sogni, dal volo degli uccelli, dalle viscere delle vittime, da tutto si traeva indizio di felicità o disgrazia; in Egitto, in Grecia, a Roma, la vita privata e pubblica era influenzata in modo incredibile dai pretesi segni della volontà divina: Nicia lasciò distruggere la flotta ateniese soltanto perchè un indovino aveva ricavato un trista presagio da un'eclisse di luna! Più tardi la rivelazione si concepì come l'irruzione di uno spirito divino nella coscienza umana, irruzione a cui si attribuivano le allucinazioni dei sensi, il disordine delle parole, l'incompostezza dei gesti, la stranezza degli atti; ed ecco diventare allora oggetto di venerazione gli epilettici, i visionari, i folli e quanti si credevano posseduti da uno spirito soprannaturale. In seguito, a poco a poco nacque la persuasione che la divinità riveli i suoi voleri mediante uomini di fede, eloquenti e sapienti, come i profeti e i legislatori: Mosè sul Sinai riceve le leggi dallo stesso Jehova, Minosse in Creta le riceve da Giove, Licurgo a Sparta da Apollo, Numa a Roma dalla ninfa Egeria; questi grandi, per avere intravisto al disopra della forza bruta la potenza dell'idea di giustizia, segnano un'epoca importante nella storia dell'umanità. Ma già dopo di essi si cominciò a comprendere che i riti religiosi difficili e complicati non significano nulla senza la rettitudine e la bontà del cuore, che la religione deve elevarsi a una morale più pura, ed ecco nell'anima nobile di Cristo la rivelazione diventare unione diretta e intima del nostro spirito con Dio! dopo di che la rivelazione finì per essere considerata come un fatto assai semplice e comune; ciascuno può assorgere alle più alte e più profonde cognizioni mediante un'aspirazione sincera dell'anima al vero e al bene, ciascuno alla maniera di Socrate

può consultare entro di sé il proprio demone, che è poi la propria coscienza; l'osservazione paziente, il ragionamento, la meditazione, sono questi i mezzi potenti persvelare, nei limiti a noi concessi, i grandi misteri dell'ordine fisico e dell'ordine morale!

b) Quanto alla preghiera, anch'essa ha avuto la sua evoluzione. In origine era una supplica diretta a divinità malefiche, adirate, che si temevano o si odiavano e che si cercava d'impietosire. Ben presto, avvenuto il caso che una certa preghiera, composta con certe formule, fosse seguita dal successo desiderato, si credette che quella tale preghiera, con quelle tali formule avesse la virtù di « costringere » la divinità ad agire o ad astenersi; la si conservava quindi gelosamente e la si accompagnava con atti minuziosi che dovevano ripetersi sempre gli stessi: guai a far la minima variante! la preghiera sarebbe divenuta inefficace o empia; e guai altresì a svelare ai profani un rito, una formula! era come far getto al nemico del potere sugli Dei. Più tardi, però, quando la scienza ebbe dimostrato che le leggi naturali sono immutabili, la preghiera non si propose più lo scopo di ottenere contro di esse l'intervento divino, e gli spiriti colti riconobbero di non dovere esaurire in inutili preci l'energia di agire; la preghiera divenne e rimase, come tuttora si vede nella più progredita delle religioni, nel cristianesimo, uno slancio di fede, un'effusione di amore, nonchè una meditazione sul nostro ufficio nell'universo e un proposito sempre rinnovato di voler concorrere efficacemente al progresso della moralità verso l'ideale supremo. Così intesa, la preghiera diventa un dovere per tutti; infatti, come il nocchiero della nave in un mare in tempesta ha continuo bisogno di orientarsi perchè i venti e le onde lo fanno deviare dalla sua direzione, similmente noi nella tempesta della vita, così agitata da tante svariate vicende, e nella corsa precipitosa e nella dispersione dello spirito, così attratto e distratto dal mondo esteriore, abbiamo spesso bisogno di arrestarci, rientrare in noi stessi, discendere nel fondo della coscienza alla radice dei principî morali, e quivi ritrovare l'orientazione delle idee, ravvivare il calore del sentimento, ritemprare l'energia della volontà. L'inno a Giove dello stoico Cleante e l'orazione domenicale dei primi cristiani, quale è riportata dagli evangelisti Matteo e Luca, sono due belli esempi di preghiera dal significato altamente morale, sia come omaggio alla volontà divina, la quale è fatta, al pari della legge morale, di

giustizia e di amore, sia come invocazione suprema del regno di Dio tra gli uomini.

Ecco, brevemente riassunto, l'inno di Cleante (331-251 a. C.): «Salute a te, o Giove, essere eterno e potente, adorato sotto mille nomi; a te, signore della natura, la cui volontà è legge che si estende a tutte le cose! È dovere di ogni mortale rivolgerti la preghiera, poichè tu a noi soltanto, tra tutti gli esseri che vivono sulla terra, hai donato la parola. O Giove, autore di ogni bene, o nostro padre, libera gli uomini dalla funesta ignoranza, dissipa le tenebre dell'anima loro, e concedi loro di comprendere il pensiero che ti serve a governare il mondo con giustizia. Allora noi potremo farti degno omaggio dei tuoi benefizi e cantare eternamente con degni accenti la legge universale di tutte le cose».

Ecco la parafrasi dantesca dell'orazione domenicale:

O Padre nostro, che ne' cieli stai,
Non circoscritto, ma per più amore
Che a' primi effetti di lassù tu hai,
Laudato sia 'l tuo nome e 'l tuo valore
Da ogni creatura, come è degno
Di render grazie al tuo dolce vapore.
Vegna vèr noi la pace del tuo regno,
Chè noi ad essa non potem da noi,
S'ella non vien, con tutto nostro ingegno.
Come del suo voler gli angeli tuoi
Fan sacrificio a te, cantando Osanna,
Così facciano gli uomini de' suoi.
Dà oggi a noi la cotidiana manna,
Senza la qual per questo aspro deserto
A retro va chi più di gir s'affanna.
E come noi lo mal ch'avem sofferto
Perdoniamo a ciascuno, e tu perdona
Benigno, e non guardare al nostro merito.
Nostra virtù che di leggier s'adona,
Non spermentar con l'antico avversaro,
Ma libera da lui, che si la sprona.

Basta analizzare nel suo semplice testo latino questa orazione, per apprezzarne la bellezza filosofica; Tertulliano(160?-230?) vi trovava il compendio di tutto l'Evangelo, *breviarium totius Evangelii*; nè è difficile scoprirvi i punti essenziali dell'insegnamento di Cristo. Dopo un' « invocazione » destinata a assicurare colui che prega sulla benevolenza paterna e divina di colui che è pregato « *Pater noster, qui es in coelis* », essa contiene sei domande, le quali, quando fossero esaudite, darebbero completa soddisfazione ai bisogni dell'umanità in genere e dell'individuo in ispecie. Le prime tre sono espresse in forma impersonale, sono voti relativi alla santificazione del nome di Dio « *sanctificetur nomen tuum* », all'avvento del regno di Dio « *adveniat regnum tuum* », all'adempimento della volontà di Dio « *fiat voluntas tua* »; l'attuazione completa di questi voti libererebbe l'umanità da tutti i mali derivanti

dall'opera nostra. Le ultime tre concernono i bisogni legittimi dell'esistenza individuale, così corporea come spirituale: per il presente, il pane, « *panem nostrum quotidianum da nobis hodie* »; per il passato, il perdono dei peccati, ossia la reintegrazione morale, « *et dimitte nobis debita nostra* » nonché l'indulgenza reciproca, ossia la carità verso gli altri, « *sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* »; per l'avvenire, il soccorso contro la tentazione del male morale, « *et ne nos inducas in tentationem* » e la liberazione dal male quale che sia, « *sed libera nos a malo* ». Si potrebbe essere a un tempo più semplici, più chiari, più concisi, più profondi? Preghiere di tal genere sono veri omaggi alla divinità creatrice, veri atti di fede nella sua giustizia, veri slanci dell'anima verso la perfezione; elevando la mente e il cuore a Dio, l'uomo trova la forza di praticare la virtù, di partecipare della natura divina, d'indiarsi.

c) Quanto alla religione delle tombe, anch'essa fu sempre un bisogno dell'umanità, fin da quando si credeva che le anime dei morti soggiornassero, sotto forma di ombre materiali, attorno a luoghi in cui trovassero alimento e culto. I greci e i romani, come è noto, ritenevano che le anime dei non sepolti con formule sacre e riti tradizionali fossero condannate a vagare infelici e malefiche fino a che la pietà dei superstiti non facesse loro grazia di un pugno di terra; la privazione della sepoltura era perciò temuta più della morte stessa. Certamente oggi, checchè si pensi del moderno spiritismo, sono molto modificate le credenze intorno alla vita di oltretomba; nondimeno — a parte le ragioni di carattere igienico che possono riguardare tutt'al più l'inumazione o la cremazione dei cadaveri — ben altri motivi sentimentali di affetto, di religiosità e di dolce illusione inducono ancora e indurranno sempre a tributare onore e culto agli ultimi avanzi e alla memoria di persone care, che già furono quel che siamo e che ora sono quel che saremo; un'intima solidarietà stringe l'umanità passata all'umanità presente e all'umanità futura, ed è noto il precetto romano: *Deorum manium iura sancta sunt* (XII tab.). Il Foscolo dubita, è vero, che *All'ombra dei cipressi e dentro l'urne Confortate di pianto il sonno della morte sia men duro*, e desolato esclama:

. anche la speme,
Ultima Dea, fugge i sepolcri; e involve
Tutte cose l'oblio nella sua notte;

però subito aggiunge:

Ma perchè pria del tempo a sè il mortale
Invidierà l'illusìon, che spento
Pur lo sofferma al limitar di Dite ?

Non vive ei forse anche sotterra, quando
 Gli sarà muta l'armonia del giorno,
 Se può destarla con sùavi cure
 Nella mente dei suoi? Celeste è questa
 Corrispondenza d'amorosi sensi,
 Celeste dote è negli umani; e spesso
 Per lei si vive con l'amico estinto
 E l'estinto con noi, se pia la terra
 Che lo raccolse infante e lo nutriva,
 Nel suo grembo materno ultimo asilo
 Porgendo, sacre le reliquie renda
 Dall'insultar dei nembi e dal profano
 Piede del vulgo, e serbi un sasso il nome,
 E di fiori odorata arbore amica
 Le ceneri di molli ombre consoli.
 Sol chi non lascia eredità di affetti
 Poca gioia ha dell'urna;

Del resto chi non conosce la commovente poesia che spira dalle
 meste cerimonie con che si celebra « il dì dei morti »? ecco
 come ne scrive il Pindemonte:

Quando il cader dell'autunnali foglie
 Ci avvisa ogni anno, che non meno spesse
 Le umane vite cadono, e ci manda
 Su gli estinti a versar lacrime pie,
 Discende allor nei sotterranei chiostri
 Lo stuol devoto; pendono dall'alto
 Lampade con più faci; al corpo amato
 Ciascun si volge, e su gli aspetti smunti
 Cerca e trova ciascun le note forme.
 Figlio, amico, fratel trova il fratello,
 L'amico, il padre ;

 Quante memorie di dolor comuni
 Di comuni piacer! Quanto negli anni,
 Che sì ratto passâr, viver novello!
 Intanto un sospirar s'alza, un confuso
 Singhiozzar lungo, un lamentar non basso,
 Che per le arcate ed echeggianti sale
 Si sparge, e a cui par che quei corpi freddi
 Rispondano: i due mondi un piccol varco
 Divide, e unite e in amistà congiunte
 Non fur la vita mai tanto e la morte.

Tutto questo implica, è vero, una fede e richiede che il luogo
 solitario e romito in che i defunti dormono l'eterno sonno sia
 consacrato e ornato da

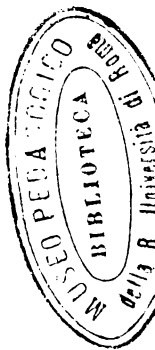
Religion, senza la cui presenza
 Troppo è a mirarsi orribile una tomba;

ma la vera religione delle tombe per noi consiste nel conservare e immedesimare col nostro lo spirito degli antenati, nel ricordare non solo, ma imitare la virtù di quanti, finchè ebbero vita, lavorarono alla conquista dell'ideale e ci lasciarono interrotta una grand'opera morale da riprendere, continuare e trasmettere più progredita ai nostri posteri. Stuart Mill nella sua *Autobiografia* esprime assai bene questo sentimento, quando, dopo la morte della sua donna, scrive: « la sua memoria è per me una religione, e il pensiero della sua approvazione e della sua disapprovazione mi servirà di norma nella vita »; non è appunto così che ciascuno di noi, abbandonando questo mondo, vorrebbe essere onorato dai propri cari, da quelli cioè che, ispirandosi alla parte migliore di noi, ne trarranno impulso e forza per proseguire ciò che di buono noi intraprendemmo senza poter compiere? *A egregie cose il forte animo accendono L'urne dei forti*; e come potrebbe altrimenti attuarsi il progresso dell'umanità verso la perfezione?

RIASSUNTO.

I. — La seconda classe dei doveri individuali ha per oggetto gli esseri inferiori della natura, a partire dagli animali sino alle cose inanimate; noi abbiamo dei doveri verso questi esseri, sia perchè essi sono l'inizio e la preparazione più o meno avanzata di quella personalità che dobbiamo formare in noi, sia perchè, anche se si considerino come puri strumenti della nostra attività, siamo tenuti a farne uso ragionevole e umano, e a non portar mai nell'ordine naturale alcun turbamento che non sia giustificato da qualche motivo.

II. — Rispetto agli animali, al pari di noi « abitanti dell'universo », siamo in dovere e in diritto di liberarci da quelli che nuocciono e di servirci di quelli che giovano al raggiungimento del nostro fine; in ciò deve esser guida la ragione e non l'istinto, il quale porta a eccessi sia nel senso di una malintesa compassione, come quella di certi vegetariani, sia nel senso di una morbosa crudeltà, come quella di certi popoli che si dilettono di



giostre feroci tra animali e animali; nei casi di crudeltà necessaria, poi, — per es., nelle vivisezioni fatte a scopo scientifico — le considerazioni di ordine sentimentale debbono intervenire, affinchè quei casi siano ridotti al minimo possibile e non ottundano in noi il sentimento della pietà. — Anche rispetto alle cose inanimate è nostro dovere comportarci umanamente, sia che si tratti di piante, le quali per ragioni economiche, igieniche ed estetiche, oltre che morali, meritano ogni riguardo, sia che si tratti della natura brutta, che dobbiamo dominare con la forza della ragione affinchè non ci ostacoli, ma ci aiuti nell'attuazione del fine.

III. — La terza classe dei doveri individuali concerne la divinità; anch'essa, malgrado le obiezioni fatte, è pienamente giustificata, perchè l'esistenza di Dio è un postulato necessario della morale e tra l'uomo e la divinità è possibile una reciprocità di diritti e doveri.

IV. — Quali i doveri verso la divinità? Si riassumono nelle tre virtù teologali e cioè: *a)* la fede nell'orientazione ragionevole dell'attività divina; *b)* la speranza nella finale bontà della ragione divina; *c)* la carità o amore verso la divinità, principio supremo della perfezione; quest'ultima virtù teologale si ricollega strettamente con la virtù cardinale della giustizia, e insieme con essa attua tra gli uomini quella fratellanza e quell'unità morale che è il regno di Dio. Tale interpretazione, che è poi conforme alla dottrina cristiana, conferisce alle virtù teologali un significato altamente filosofico e schiettamente umano: per essa la divinità s'identifica con quell'ideale, trascendente e immanente a un tempo, verso cui la nostra volontà tende indefinitamente, pur attuandolo progressivamente. Ed è pure un dovere formarsi della divinità una concezione degna, con l'aiuto della scienza, e tributare alla divinità un culto degno, seguendo le ispirazioni della coscienza.

V. — La rivelazione divina, la preghiera umana e la religione delle tombe soltanto dalla coscienza individuale

traggono il loro significato etico, la loro efficacia pratica. a) La rivelazione non è più da intendersi come una manifestazione materiale ed esteriore del volere divino per bocca di àuguri, di profeti, di sacerdoti e di legislatori, ma come un intimo sentimento del vero e del bene, che esiste nel fondo dell'anima di ognuno di noi. b) Similmente, la preghiera non va intesa più come una formula stereotipata che pieghi o costringa la divinità a mutare l'ordine naturale, ma come un omaggio alla divinità stessa, come un atto di fede nella sua giustizia e bontà, come un momento di sosta nella corsa vertiginosa della vita per meditare, riflettere, orientarsi, e soprattutto come un'aspirazione profonda e sincera verso l'ideale: l'inno di Cleante e più ancora l'orazione domenicale sono esempî mirabili di preghiera calda e sublime. c) La religione delle tombe, infine, — checchè si pensi intorno a una vita futura di ombre alla maniera pagana o di spiriti alla maniera cristiana — va intesa come una celeste *corrispondenza d'amorosi sensi* tra noi e gli estinti, per la quale non solo conserviamo in noi il ricordo degli antenati, ma ne raccogliamo l'eredità spirituale, imitandone le virtù e continuando la grand'opera di moralità da essi lasciata interrotta, per trasmetterla più progredita ai nostri posteri. Come potrebbe altrimenti attuarsi il cammino dell'umanità verso la perfezione?

XV.

ETICA SOCIALE IN GENERE.

A) GIUSTIZIA E CARITÀ.

I. *La società umana e i doveri sociali.* — II. *Fondamento dei doveri sociali: giustizia e carità.*

I. — **La società umana e i doveri sociali.** — L'uomo è un animale socievole, o, secondo l'energica espressione di Aristotele, un « animale politico »; sua vita naturale è la vita in comune, e in questa, senza perdere la propria individualità, nè lasciarsi assorbire dagli altri, vive con gli altri, ora ricevendo ora prestando aiuto e sempre esercitando un'attività soggetta a leggi o norme; queste leggi o norme, appunto, costituiscono i doveri sociali.

Si fece un gran discutere in passato se la società fosse un bene o un male, e soprattutto se avesse un'origine naturale o artificiale, se fosse sorta per necessità di cose o per volontà di uomini, se dovesse il suo costituirsi a un istinto o a un contratto; ma oggi tali questioni destano meno interesse, giacchè tutte le scienze sono concordi nel riconoscere che l'uomo va incluso tra gli animali che vivono in società e che non potrebbero vivere se non in società. Prima di ogni altra, la storia naturale lo riavvicina alle specie che hanno istinti socievoli, e vi scopre condizioni di esistenza che non potrebbero attuarsi e bisogni che non potrebbero soddisfarsi nella vita solitaria. Segue, poi, la psicologia comparata a mettere in rilievo i sentimenti svariati e le tendenze imperiose a cui per tutte queste specie, ma specialmente per l'umana, sarebbe funesto l'isolamento; l'uomo, infatti, non può nascere, vivere, nutrirsi, coprirsi, difendersi, parlare, amare, pensare, agire, senza il concorso dei propri simili; la sua

vita fisica, intellettuale, morale è costituita, mantenuta, modificata dall'ambiente sociale, alla stessa guisa che essa a sua volta concorre a costituire, mantenere, modificare l'ambiente sociale; è questo il nostro vero stato di natura, quale ce lo mostra la scienza. Viene, infine, l'etica a proclamare dal canto suo che questo stato è obbligatorio per l'uomo, che la società, da un fatto necessario di natura che è, deve diventare per lui un dovere sacro di ragione, perchè l'opera morale non potrebbe in nessun modo sbocciare e svolgersi nella solitudine; la coscienza del dovere unisce gli uomini tra loro con una forza non meno energica e più intelligibile, che non siano i bisogni e gl'istinti puramente fisiologici. Certo, nessuna tacita convenzione, nessun contratto esplicito ci obbliga a vivere tra i nostri simili; nondimeno, nel far ciò, sentiamo di non cedere soltanto a una necessità cieca, di non sottostare soltanto a una condizione imprescindibile di vita, per la quale, nati in seno alla società, non possiamo uscirne se non a costo di perire, ma di essere piuttosto vincolati da un obbligo morale, che sta al di sopra dell'imposizione naturale e che implica una specie di consenso volontario; di modo che, quand'anche ci fosse dato rinnovare in qualche isola deserta il miracolo di Robinson, nell'intimo della coscienza sentiremmo il dovere di non farlo; c'è in noi come l'intuizione del legame contratto con i nostri simili, specialmente con quelli che ci hanno allevato, nutrito, educato, e, più ancora, c'è il sentimento di un'umanità comune tra essi e noi, di una quantità di caratteri psicologici ed etici che sono parte considerevole della personalità nostra e della loro: comprendiamo, insomma, che isolarci sarebbe snaturarci; per vivere soli, ha detto bene Aristotele, bisogna essere o un Dio o una bestia, e l'uomo non è né l'uno né l'altra; egli, fin dal momento che concepisce l'uguaglianza morale tra sé e gli altri, subito sente di aver dei doveri verso questi altri, di dover rispettare cioè in essi l'umanità come in sé stesso. Su questa massima si basa tutta quanta l'etica sociale, ed è sempre un grande avvenimento nella vita individuale la sua prima apparizione dall'oscurità del sentimento alla luce della ragione. È necessario, peraltro, chiarirne il valore, facendo bene intendere in che consiste quell'« uguaglianza » tra gl'individui umani, senza di cui non si avrebbero doveri reciproci.

Si sa che tra gli uomini ci sono differenze di opinioni, di gusti, di conoscenze e persino di doveri, secondo l'età, il sesso, le

condizioni di esistenza, lo stato intellettuale e via dicendo; quando si proclama il più rozzo contadino moralmente uguale al più colto cittadino, un selvaggio della Papuasias moralmente uguale a un Newton o a un Rosmini, non si parla certo di un'uguaglianza completa, effettiva, attuale, nemmeno in fatto di volontà, essendo questa sempre ristretta nei limiti dell'intelligenza; e allora che cosa vi è d'identico tra creature umane così diverse e nondimeno così ugualmente sacre e inviolabili? Null'altro che il dovere di raggiungere un fine, consistente nell'attuazione dell'umanità perfetta, e di tendervi con ogni sforzo; il selvaggio neppure intravede i suoi alti destini morali, e nondimeno, senza saperlo, muove già i primi passi verso di essi; l'uomo civile, invece, che quei destini vede con piena e chiara coscienza, sa quando si avvicina a essi e quando se ne allontana; ma poichè entrambi hanno un dovere da compiere ed entrambi lo compiono più o meno bene, secondo la propria capacità intellettuale e morale, così entrambi hanno uguale diritto, uguale inviolabilità. — Questa uguaglianza degli uomini tra loro si trova energicamente espressa in un precetto di origine assai antica, che il cristianesimo ha adottato come regola dei rapporti sociali: « non fare ad altri ciò che non vorresti fatto a te; fai ad altri ciò che vorresti fatto a te », precetto che fu rinnovato poi dal Kant nella sua nota formula, e che è di una mirabile efficacia pratica, in quanto c'invita a metterci al posto degli altri sul piede dell'uguaglianza, a trasformarci da agenti in pazienti, a giudicare con una delicatezza che forse altrimenti ignoreremmo. Ma non bisogna prenderlo alla lettera, perchè il dovere che esso impone è troppo indeterminato, specialmente nella sua seconda parte, che è la parte positiva: « ciò che ciascuno vorrebbe fatto a sè stesso » non ha limiti, nè sempre è legittimo e ragionevole a esigersi; bisogna, quindi, bene interpretare la massima evangelica, traducendola così: « non fare ad altri ciò che *non dovresti voler* fatto a te; fai ad altri ciò che *dovresti voler* fatto a te »; e questo non in vista di una reciprocità venale, ma in base alla perfetta identità di natura e di fini che agguaglia tra loro tutti gli uomini; il che dimostra, che il punto di partenza dell'etica sociale va ricercato sempre là dove realmente si trova, e cioè nella coscienza individuale: « fai il tuo dovere verso gli altri, come lo faresti verso te stesso ». — Senonchè la somiglianza tra noi e gli altri non può nè deve diventar mai identificazione, in altri

termini, l'etica individuale differisce sempre dall'etica sociale, per due ragioni: *a)* in primo luogo, quest'ultima implica sentimenti, come la benevolenza, la compassione, l'amicizia ecc., i quali suppongono di necessità persone diverse dalla nostra; *b)* in secondo luogo, se rispetto a noi siamo tenuti a fare il nostro dovere, rispetto agli altri siamo tenuti soltanto a coadiuvarli nel fare il loro; se rispetto a noi siamo veri agenti, a cui spetta l'iniziativa e la responsabilità dell'atto, rispetto agli altri siamo soltanto cooperatori; esorberemmo dai limiti del nostro dovere e quindi del nostro diritto, se pretendessimo diventare agenti anche nella condotta altrui; siffatta impresa, oltre che impossibile — poichè non c'è volontà umana, per quanto docile, che possa annullarsi completamente, sia pure abdicando a favore di un'altra volontà —, sarebbe altresì immorale, poichè importerebbe, con la soppressione della volontà altrui, la soppressione della condizione precipua della moralità, ossia la libertà della persona agente, e in tal caso tutto ciò che altri compiesse per opera nostra non avrebbe nessun valore etico.

Ciò premesso, quale il fondamento dei doveri sociali in genere?

II. — **Fondamento dei doveri sociali: giustizia e carità.** —

Posto il gran principio che la persona umana ha un valore assoluto e che dev'essere trattata sempre come fine, mai come mezzo, tanto negli altri quanto in noi, il precetto evangelico dianzi ricordato si traduce in quest'altro: « non nuocere ad alcuno, sii utile a tutti », di cui la prima parte contiene un divieto, la seconda un comando; divieto e comando, del resto, integrantisi a vicenda, in quanto il primo prepara il secondo e il secondo completa il primo; infatti, a ogni proibizione morale contenente un dovere negativo, per es.: « non ammazzare », « non rubare », « non ingannare », segue una prescrizione morale contenente un dovere positivo, per es.: « salva la vita al tuo simile », « soccorri i bisognosi », « istruisci gl'ignoranti » ecc. La distinzione tra i divieti e i comandi morali fu generalmente accentuata nel senso che: i primi tendono ad assicurare l'osservanza di doveri stretti, fondati sulla giustizia e che suppongono corrispondenti diritti nelle persone che ne sono l'oggetto, perchè il dovere di non fare il male è rigorosamente determinato e può esprimersi in una formola giuridica precisa; i secondi, invece, tendono ad assicu-

rare l'osservanza di doveri larghi, fondati sulla carità e che non suppongono corrispondenti diritti nelle persone che ne sono l'oggetto, perchè il dovere di fare il bene è indeterminato e non si può rinserrire in una formula giuridica; per es., noi siamo giuridicamente tenuti a rispettare la vita e la roba altrui, perchè negli altri c'è il diritto corrispondente a essere garantiti nella persona e nella proprietà, ma siamo soltanto moralmente tenuti a sacrificarci per gli altri, perchè negli altri non c'è il diritto d'imporci sacrifici. Caratteri del dovere giuridico o di giustizia, quindi, sono *a)* la negatività, *b)* l'esteriorità, *c)* la determinatezza e soprattutto *d)* l'obbligatorietà coattiva dell'atto, al quale i singoli individui possono essere costretti da un potere pubblico, costituito e funzionante con lo scopo appunto di tutelare il diritto; caratteri del dovere morale o di carità, invece, sono: *a)* la positività, *b)* l'interiorità, *c)* l'indeterminatezza e soprattutto *d)* l'obbligatorietà non coattiva dell'atto, che rimane affidato all'iniziativa spontanea di ciascun individuo. Cicerone assai bene, nel *De officiis*, riassume con l'aforisma «*neminem laedere*» i doveri di giustizia, e con l'aforisma «*communi utilitati inservire*» i doveri di carità; e i moderni economisti, per ciò che si riferisce a un'equa distribuzione delle ricchezze, affermano che una precisa delimitazione dei due ordini di doveri è necessaria al retto funzionamento della vita sociale, rientrando l'uno, quello dei doveri giuridici, nel campo degl'interessi e delle utilità che si pesano e si misurano, l'altro, quello dei doveri morali, nel campo del sentimento, che non è suscettivo di uguale ed esatta misurazione. C'è, dunque, una distinzione ben netta e chiaramente sentita tra gli atti che si possono *esigere*, ossia il diritto, e gli atti che si possono soltanto *desiderare*, ossia la beneficenza.

Ma tale distinzione, resa necessaria dalle attuali condizioni della vita reale, non significa punto che la giustizia e la carità siano due virtù diverse, capaci di sussistere l'una senza dell'altra: non c'è giustizia senza carità, come non c'è carità senza giustizia. Il loro intimo rapporto appare evidente, quando si pensi che l'una rappresenta l'elemento materiale, l'altra l'elemento formale di una medesima virtù, la quale prende il nome di giustizia o di carità, secondo che guarda più all'uno che all'altro: la carità, infatti, è il contenuto sentimentale della giustizia, come la giustizia è la forma razionale della carità; una giustizia senza carità, fatta puramente di ragione, sa-

rebbe fredda, inumana, senza sentimento; una carità senza giustizia, dominata soltanto dal sentimento, sarebbe cieca, arbitraria, senza ragione. Sotto questo rispetto, assai giustamente Seneca notava, che è tra le imprese più difficili far bene la carità, distribuir bene i benefizî e non sciuparli spargendoli a caso, e assai felicemente sant'Agostino e il Leibniz chiamavano la giustizia, l'uno *ordo amoris*, l'altro *charitas sapientis*; così intesa, questa virtù non contrasta con la carità, ma la coinvolge in sè, ordinandola e traendone continuo alimento.

E invero, che cos'è il dovere di carità, se non l'anticipazione, in una fase anteriore di progresso morale, di ciò che in una fase posteriore diventerà dovere di giustizia? La storia delle idee morali ne fa fede: tale atto, che in altri tempi si riteneva caritatevole, oggi non sarebbe nulla più che giusto: per es., l'educazione della prole, considerata una volta come una specie di libero dono del padre, la protezione dell'operaio contro gl'infortuni del lavoro, considerata un tempo come una generosità del padrone, rientrano più tardi nella sfera del diritto tutelato dallo Stato, e nel nostro secolo non si comprenderebbe, come nel secolo XVII, un Bossuet che facesse gran merito al principe di Condè di aver economizzato sulle spese per pagare i propri debiti. Il che significa che il diritto, pur limitandosi sempre ad assicurare nulla più che l'osservanza delle norme veramente indispensabili al mantenimento dell'unità sociale, si va mutando secondo le condizioni della vita reale e, preceduto nel suo cammino dalla fiaccola ardente e luminosa della carità, che gli apre sempre nuovi e più vasti orizzonti, progredisce di continuo, impregnandosi sempre più di amore e di beneficenza, trasformando in esigenze imprescindibili della ragione i puri desiderati del sentimento, e sostituendo via via a un aggregato atomistico d'individui puramente coesistenti, una società organica di persone strette insieme dalla più intima e affettuosa fratellanza; per tal modo, la giustizia reale, ossia il diritto, s'innalza al regno della giustizia ideale. Nè si tema che l'avanzarsi di questo regno, man mano che il diritto invade il campo della carità, porti infine alla scomparsa della carità stessa: l'essenza di questa virtù non è, come dice l'etimologia stessa della parola (da *χαρις* = amore) e come si rileva dall'uso che ne fecero largamente i primi cristiani, l'elemosina umiliante e degradante, ma l'amore, e all'amore c'è sempre posto nella vita; « chi non conosce, scrive il Vidari, il tripudio supremo, non

della carità di un pane, ma della carità di una parola, di un pensiero gentile, di un sentimento d'affetto? il tripudio celeste di vedere altri sorridere, sperare, benedire la vita per un nostro sguardo, per un pensiero, per un atto che riveli l'amore? Quando anche il diritto fosse pienamente attuato tra gli uomini, rimarrebbe sempre, eterno compagno della vita, il dolore: il dolore delle grandi aspirazioni insoddisfatte, delle angosciose delusioni, degli abbandoni ferali, delle umiliazioni laceranti: a esso l'amore soltanto può recare conforto e riparo: non di solo pane è la carità; anzi, non è di pane». E nemmeno è da credere che la carità nei suoi slanci verso la giustizia ideale richiegga sempre le originali invenzioni dei geni della virtù, i sublimi sacrifici dei martiri del bene; l'esistenza nostra non è fatta per fornire incessantemente occasione ad atti di eroismo sovrumano; anzi, non è lodevole essere ambiziosi e aspirare al grandioso, in fatto di doveri; la vita morale è un tessuto di piccoli avvenimenti, di minute obbligazioni, il cui adempimento continuato ha una grandezza punto inferiore a quella delle eccezionali virtù di occasione; la pratica assidua del dovere, senza escludere le improvvisazioni estemporanee del sacrificio, ha il pregio di essere non meno meritoria, nè meno difficile di queste, perchè è pure una bella virtù saper moderare il desiderio di grandezza e di gloria morale che tutti abbiamo e che ci fa venire a noia le oscure virtù quotidiane; si direbbe che noi si duri più fatica a fare ciò che è strettamente obbligatorio, che non ciò che è semplicemente raccomandato, più a essere sempre giusti, che non a essere talvolta generosi.

RIASSUNTO.

I. — L'uomo è per natura sua animale socievole: questa caratteristica, che la storia naturale e la psicologia comparata constatano come un fatto naturale, l'etica prescrive come un dovere morale, e la coscienza di questo dovere tiene unita la società umana con forza non meno energica e più intelligibile che non siano i bisogni e gl'istinti puramente fisiologici. C'è in noi come l'intuizione del vincolo contratto con i nostri simili, e più ancora il sentimento di un'umanità comune e quindi di un'uguaglianza morale tra noi e gli altri. Quest'ugua-

glianza, la quale va ricercata soprattutto nel dovere che ogni uomo ha di attuare in sè il più alto grado possibile di umanità, ebbe energica espressione nel noto precetto evangelico: « non fare ad altri ciò che non vorresti (intendi: *non dovresti volere*) fatto a te; fai ad altri ciò che vorresti (intendi: *dovresti volere*) fatto a te ». L'etica sociale, quindi, ha le sue radici nella coscienza individuale, ma non si confonde perciò con l'etica individuale, sia perchè implica sentimenti (benevolenza, compassione, amicizia ecc.) che suppongono persone diverse da noi, sia perchè, se noi siamo tenuti a fare il nostro dovere, non siamo in diritto di sostituirci agli altri nel fare il loro.

II. — Posto il gran principio che la persona umana ha valore assoluto e che dev'essere trattata sempre come fine, mai come mezzo, tanto negli altri quanto in noi, il precedente precetto evangelico si traduce in quest'altro: « non nuocere ad alcuno, sii utile a tutti ». Delle due parti di questo imperativo, la prima è negativa e riassume i doveri di giustizia, la seconda è positiva e riassume i doveri di carità; caratteri dei primi sono la negatività, l'esteriorità, la determinatezza e l'obbligatorietà coattiva, caratteri dei secondi le qualifiche opposte; gli uni si riferiscono ad atti che si possono esigere, gli altri ad atti che si possono soltanto desiderare. Tale distinzione, resa necessaria dalle attuali condizioni della vita reale, non significa che la giustizia e la carità siano due virtù diverse: l'una non può sussistere senza l'altra, e insieme costituiscono una sola virtù, di cui la giustizia rappresenta la forma razionale, la carità il contenuto sentimentale. Il dovere di carità presente non è che l'anticipazione del dovere di giustizia futuro; nè vi è limite alla carità, anche in un regno di giustizia ideale, dove essa trova sempre il suo posto sotto forma di amore, anche nelle modeste e oscure virtù quotidiane, le quali non sono meno difficili, nè meno meritorie delle eccezionali virtù di occasione.

XVI.

(Segue) ETICA SOCIALE IN GENERE.

B) DOVERI VERSO LA PERSONA ALTRUI.

I. *Divisione dei doveri sociali in genere.* — II. A) *Doveri verso la persona altrui in quanto attività corporea.* — III. B) *Doveri verso la persona altrui in quanto attività spirituale.* — IV. *Conclusione intorno ai doveri verso la persona altrui.*

I. — **Divisione dei doveri sociali in genere.** — I doveri sociali, presi in genere, indipendentemente dalla cerchia sociale più o meno ampia in seno a cui si è chiamati a osservarli, possono dividersi in due grandi classi: 1) doveri verso la persona altrui, 2) doveri verso la proprietà altrui. La prima classe, poi, si suddivide in due sottoclassi, secondo che si considera la persona altrui: A) come attività corporea e B) come attività spirituale. Trattiamone più particolarmente.

II. — A) **Doveri verso la persona altrui in quanto attività corporea.** — La forma più evidente dei doveri sociali è il rispetto alla persona altrui nei suoi atti esteriori, ossia nell'attività fisica, che è il seguito e quasi il prolungamento dell'attività morale. Il diritto o la facoltà di agire non prende una forma concreta e attuale e non diventa capace di essere rispettato o violato, se non quando si traduce in movimento. Ne segue che i doveri verso l'attività corporea hanno nell'etica sociale un'importanza ben diversa che nell'etica individuale, occupando in quella non più l'ultimo posto come in questa, ma il primo. Essi, infatti, in forza del principio dell'inviolabilità della persona umana, non possono trasgredirsi senza arrecare la più grave offesa al diritto, e li trasgredisce chiunque senza ragione impedisca ad altri di muoversi, di parlare, di lavorare, ovvero in

qualunque modo attenti all'integrità e all'esistenza della persona altrui. Dato il carattere sacro della vita umana, l'omicidio è da condannare non menò, anzi, più del suicidio, e in realtà suscita una riprovazione più unanime e più severa; l'omicida in tanto è più colpevole del suicida, in quanto non ha alcun incarico di dirigere la vita da lui soppressa; quand'anche la vittima gliene desse il consenso, egli non avrebbe alcun diritto di giudicare, decidere, colpire in vece sua; figurarsi poi, quando, com'è quasi sempre, non solo manchi quel consenso, ma si abbia a fare invece con una volontà del tutto opposta: non si potrebbe concepire, in tal caso, una prepotenza più malvagia e odiosa. Distruggere in noi stessi il soggetto della moralità, per ragioni da noi discusse, approvate e ritenute decisive, è già un grave delitto; ma colpire violentemente un'altra persona, sopprimere brutalmente un'altra volontà, la quale si oppone, s'indigna e protesta contro la violenza e contro la brutalità di chi l'uccide, è la più audace violazione del diritto di natura, del primo tra i diritti, conculcato il quale, tutti gli altri diventano vani.

Possono darsi, peraltro, casi eccezionali, in cui l'uomo più inoffensivo e la società più rispettosa della vita altrui sono quasi costretti a colpire, per non mancare a doveri ancora più imperiosi. Discutiamo brevemente queste eccezioni:

a) *Legittima difesa*. — Accade talora di dover decidere repentinamente, senza indugio e senza riflessione, tra la propria vita e quella di un aggressore: è questo il caso di legittima difesa. In esso il più delle volte l'istinto risolve da sé ogni difficoltà, poichè l'uomo aggredito non può a meno di difendersi e offendere a sua volta, con un movimento irriflesso e perciò non imputabile; tuttavia la riflessione, se in simili frangenti trovasse un posto, non potrebbe a meno di fare la seguente considerazione: tra il dovere di vivere e il dovere di non uccidere a quale in questo momento debbo dar la preferenza? tra la mia esistenza e quella del mio aggressore, quale merita di essere salvata? Se vi siano eroi disposti anche in casi siffatti a sacrificarsi non sappiamo, ma dubitiamo forte che l'umanità possa ammirarli; a un certo grado, il sacrificio di sé stesso appare più una debolezza che un dovere; la legge fondamentale: « non ammazzare » è fatta per le persone inoffensive, non per i malviventi che, ricorrendo alla forza brutale, rinunziano alla protezione del diritto. Delle due vite, messe a confronto, l'una

è innocente, l'altra è offensiva: come esitare, dunque, nella scelta? E anche nell'interesse sociale la legittima difesa diventa un dovere verso tutta la gente onesta, verso tutti coloro che non ammettono il diritto di farsi giustizia da sé. — Si dirà: Ma se nessuno si difendesse, chi avrebbe interesse ad assalire? — Chi? i violenti, gli audaci, quanti temono rivelazioni a loro danno, quanti pretendono vendicarsi o punire, quanti, infine, per qualunque altro motivo più o meno iniquo, hanno interesse a sopprimere la vostra esistenza. Il diritto di difesa è l'essenza stessa di ogni altro diritto, dopo quello di vivere, ed è la forma che il dovere assume in un mondo non governato dalla ragione; difendere non solo la propria vita, ma il proprio onore, la propria libertà, la propria sicurezza, è un obbligo che, se non richiede sempre il sacrificio della vita altrui, importa certo sempre uno sforzo contro la violenza; è proprio qui il caso di applicare in giusti limiti la nota legge dello stato di guerra, sostenuta dal Ronouvier; ma in giusti limiti, perchè sarebbe enorme estendere l'inviolabilità della persona a motivi futili o di relativa importanza, e credersi in diritto di uccidere soltanto per un'ingiuria ricevuta o per uno schiaffo minacciato, soltanto per un frutto carpito o per un muro scalato.

Ben più penosa, invece, è l'incertezza della scelta nella difesa della vita, quando si tratti non più di noi in confronto con altri, ma di altri in confronto tra loro. È meno facile allora essere accecati dal proprio interesse, essendo evidente il dovere di difendere gli altri come noi stessi, di prendere il partito del più debole o del più minacciato quando sia il più giusto, di salvare una vita anche a costo della nostra; ma tra più persone che non sia possibile salvare tutte a un tempo, come in certi casi d'incendio, di naufragio, di terremoto, se una scelta è possibile, su quali dovrà essa cadere? Salvate dicevano gli stoici, quelli la cui vita è più preziosa; ma come pesare il valore della vita umana? Non sarà cattivo criterio, in tal caso preferire le persone a cui siamo più strettamente legati da affetto o da gratitudine, o quelle affidate alla nostra protezione, e perciò i congiunti prima degli amici, gli amici prima degli estranei, i deboli prima dei forti, i malati prima dei sani, i buoni prima dei malvagi e via dicendo: anche gl'impulsi del cuore creano doveri che, per essere più facili e graditi a compiersi, non sono perciò meno sacri e imperiosi.

b) *Guerra e duello.* — Convieni includere anche la guerra tra le eccezioni relative all'inviolabilità della vita umana? Evidentemente, e lo vedremo a proposito dei rapporti tra Stato e Stato. Quando non sia un atto di prepotenza brutale e selvaggia del più forte contro il più debole, la guerra è un caso di legittima difesa: difesa della vita, dei beni, dell'onore, della libertà, della famiglia, della patria, della giustizia! E quando fosse ingiusta, la responsabilità peserebbe tutta sugli uomini di governo che l'intrapresero, non sui singoli combattenti, obbligati a obbedire e a compiere incondizionatamente il loro dovere sul campo di battaglia. Tuttavia è difficile ricondurre in modo chiaro a principî morali un fatto come la guerra, che appartiene per natura sua a un regime estraneo alla moralità: la moralità è solidale con la pace, fa tutt'uno con la pace.

Che dire, poi, di quella specie di guerra privata che si chiama duello, e che è un attentato a un tempo contro la vita altrui e contro la propria? L'origine barbarica di quest'uso dal così detto « giudizio di Dio » basterebbe da sola a condannarlo; esso, comunque considerato, dalla parte dell'offensore come da quella dell'offeso, è più assurdo che immorale. Le ragioni che oggi gli danno ancora un certo credito — anche questo, per fortuna, in continua diminuzione — non riescono tanto a giustificarlo, quanto piuttosto a farlo tollerare come un minor male, come un appello a una giustizia che il legislatore non può sempre assicurare, come un debito di onore e di protezione che forse altrimenti, in certe condizioni sociali meno progredite, non sarebbe possibile soddisfare.

L'assurdità e l'immoralità del duello è ormai da lungo tempo dimostrata e riconosciuta nelle nazioni più civili. Ci piace tuttavia riferire ciò che ne scrive con la sua consueta vivacità il Benini: « Anche il duello è illecito. Chi si batte in duello mette in pericolo la vita propria e quella di un altro, senza dare né avere nessuna soddisfazione, senza lavare nessuna macchia, senza riparare nessuna offesa. Uno t'insulta e tu lo sfidi: se perdi, non hai avuta nessuna soddisfazione reale; se vinci, non hai ricevuta altra soddisfazione che quella della vendetta, cosa indegna d'un uomo onesto. Se la causa per cui ti batti è grave, e riesci a ferire o a uccidere l'avversario, hai riparato ai danni che egli ti ha fatto, hai cancellato una calunnia, guarito lo sfregio di un'offesa? Se poi la causa è piccola, il duello diventa una prodezza ridicola e pericolosa. — Il duello è un avanzo di pregiudizî di altri tempi, quando si credeva che Dio facesse vincere chi aveva ragione; è un retaggio lasciatoci dai gentiluomini di una volta, che avevano un falso concetto della dignità umana e che, abituati alle armi e ai pericoli della guerra,

potevano permettersi il lusso del duello a ogni futile occasione. Ma oggidì certe prodezze, certi puntigli, certe suscettibilità, certe vanterie personali, certe provocazioni sembrano indegne di un uomo serio; oggi si sente più da tutti la serietà della vita, e certe abitudini cavalleresche non si conciliano con la necessità del lavoro pacifico, continuo, fecondo. Nè giova dire che il duellante dà prova di coraggio; il coraggio dev'essere serbato per migliori occasioni e soprattutto nei pericoli, nelle disgrazie a cui si va incontro nella vita; il vero coraggio, dice il Tarozzi, è vivere la vita nell'affanno perchè altri abbiano gioia.... Purtroppo l'opinione pubblica non è concorde nel condannare il duello, e molti si battono soltanto per riguardo all'opinione pubblica, il che non avverrebbe se questa condannasse tutte le forme di prepotenza, sostenesse gli offesi contro gli offensori, e non incoraggiasse mai certe manifestazioni di forza brutale e d'inutile coraggio. Ma certe offese che non sono punibili dai tribunali, si devono sopportare in pace? Sicuramente. Quando non puoi far valere con mezzi leciti le tue ragioni, devi sopportare e perdonare; un uomo che dimentica e perdona, è assai più nobile di uno che si vendica.

c) *Pena di morte.*— Vi sono ancora nazioni moderne, le quali, malgrado i loro indiscutibili progressi nella civiltà, conservano nella loro legislazione un sistema penale che sembra opposto al principio dell'inviolabilità della vita umana, poichè applica a certi delitti la pena di morte. Possono esse giustificarsi? Il problema è di soluzione meno facile di quanto si direbbe a prima vista: da una parte sembra stare in favore di quella pena il diritto di legittima difesa che la società, al pari dell'individuo, come vedremo trattando dello Stato, ha contro chiunque minacci la sua esistenza, non essendo i delitti che altrettanti attentati più o meno gravi alla vita sociale; ma, d'altra parte, contro quella pena stanno argomenti abbastanza solidi, fondati soprattutto sui caratteri che la ragione richiede per ogni genere di repressione. La pena, dicono tutti i moralisti, dev'essere *a)* personale, *b)* proporzionabile alla colpa, *c)* riformatrice, *d)* riparabile, *e)* esemplare; ora, la pena di morte non risponde a nessuna di queste condizioni, tranne la prima, nell'adempiere la quale, però, appare eccessiva ed iniqua, perchè, mentre col delinquente sopprime senz'altro i fattori individuali del delitto, lascia poi impuniti i fattori sociali e atavici, venuti all'individuo dall'ambiente di fuori e dagli antenati; quanto al resto, essa non è proporzionabile alla colpa, a meno che non le si aggiungano i raffinamenti di crudeltà delle antiche legislazioni; non è riformatrice, poichè toglie ogni possibilità di emendamento; non è riparabile, caso mai i giudici fossero caduti in errore, perchè non

si risuscitano i morti, e questo argomento basterebbe da solo per farla proscrivere; infine, non è nemmeno esemplare, perchè, se talvolta giova come intimidazione a prevenire il male in eventuali delinquenti, per lo più non esercita alcuna azione moralizzatrice, e quando non si riduca addirittura a un oggetto di morbosa curiosità o di crudele motteggio, dà al colpevole quella specie di aureola, di cui la morte circonda quanti sono da essa colpiti, e allora l'orrore al male è sopraffatto dalla pietà per il malfattore.

Ecco come Cesare Beccaria combatteva per il primo la pena di morte nel suo immortale trattato *Dei delitti e delle pene*: « Quale può essere il diritto che si attribuiscono gli uomini di trucidare i loro simili? Non certamente quello da cui risulta la sovranità e le leggi: queste non sono che una somma di minime porzioni della privata libertà di ciascuno, e rappresentano la volontà generale, che è l'aggregato delle particolari. Chi è mai colui che abbia voluto lasciare ad altri uomini l'arbitrio di ucciderlo? come mai nel minimo sacrificio della libertà di ciascuno vi può essere quello del massimo tra tutti i beni, la vita? e se ciò fu fatto, come si accorda un tal principio coll'altro, che l'uomo non è padrone di uccidersi, quando invece doveva esserlo, se ha potuto dare altrui questo diritto, o alla società intera? Non è, dunque, la pena di morte un diritto, ma è una guerra della nazione con un cittadino, perchè giudica necessario o utile la distruzione del suo essere ».

III. — B) Doveri verso la persona altrui in quanto attività spirituale. — Gli atti che ciascuno di noi compie nella vita sociale hanno effetto non solo sul corpo, ma anche sullo spirito dei nostri simili, e, poichè questi sono persone come noi, noi dobbiamo loro ciò che dobbiamo a noi stessi, creare, cioè, in essi la personalità; non già, come notammo, nel senso di essere virtuosi in vece loro, ma nel senso di aiutarli a divenire virtuosi per merito proprio. Perciò, in primo luogo è da formare in essi una buona volontà, una ferma intenzione di migliorare sé stessi e di agire sempre conformemente al bene; in secondo luogo è da regolare la loro sensibilità in modo da risparmiar loro i trasporti violenti e sempre pericolosi così del dolore come della gioia, così dell'odio come dell'amore: — c'è chi esalta l'odio profondo contro il vizio, ma troppo spesso esso degenera in odio contro le persone: è bene quindi non abbandonarvisi — ; in terzo luogo, e questo importa soprattutto per ottenere i risultati precedenti, è da illuminare la loro intelligenza, mettendola a parte di ogni verità che riteniamo salutare: sotto questo rispetto, la propaganda e il proselitismo sono un dovere; il Fontenelle non parlò da uomo, quando disse che, se avesse avuto la

mano piena di verità, si sarebbe affrettato a chiuderla; Seneca gli avrebbe insegnato che la verità è fatta per essere divulgata. È da osservare, però, che non si può trattare l'intelligenza altrui come un essere passivo da costringere all'obbedienza persino con la forza: lo spirito non cede che alla ragione, e non si converte se non quando sia persuaso, almeno per il momento, di non dover cambiar di nuovo. Oltre a ciò, gli errori che spesso ostruiscono e i dubbî che ancor più spesso assalgono le migliori intelligenze debbono renderci cauti e discreti nell'agire sulle opinioni altrui: non è detto che le nostre valgano sempre di più, e vi sono credenze che ciascuno deve farsi da sè, il cui valore non consiste soltanto nella loro supposta certezza e che costituiscono, per chi le ha, una specie di tabernacolo, ove la contraddizione non potrebbe entrare senza suonare come offesa. Ne segue, che all'ardore della propaganda e del proselitismo deve aggiungersi la delicatezza della tolleranza, di questa virtù che sorge naturale nell'uomo che ha molto riflettuto e che sa quanto sia degna di rispetto una convinzione saldamente radicata nell'anima nostra, e quali riguardi si debbano a chi, dopo tanti sforzi, si crede in possesso della verità. Superfluo dire che la tolleranza non deve significare mai concessione, come la parola, a dir vero non troppo esatta, potrebbe far credere, e molto meno poi dev'essere confusa con l'indifferenza o lo scetticismo.

Si sa che la tolleranza delle opinioni altrui, specialmente in fatto di religione, è una conquista tutta moderna; sono, pur troppo, di non lontana memoria i roghi dell'Inquisizione e le guerre religiose; nè allora l'intransigenza era soltanto da parte dei cattolici: anche i protestanti, dove riuscivano vincitori, usavano imporre con la violenza la loro fede: ne fanno prova il rogo di Michele Servet, ordinato da Calvino a Ginevra, e gli eccessi dei puritani in Inghilterra; nè il rimprovero va diretto ai soli cristiani; anche gli ebrei perseguitarono con accanimento il povero Spinoza, e dopo averlo scomunicato, spinsero il fanatismo al tentativo di assassinarlo. Si deve al filosofo inglese Locke nel 1689 una *Lettera sulla Tolleranza*, nella quale, peraltro, viene ancora fatta eccezione per gli atei, di cui si dice che non possono essere tollerati dallo Stato; lo stesso Rousseau si mostra della stessa opinione. Bisogna venire al Voltaire, per trovare un fervente apostolo della tolleranza per tutti, tranne naturalmente per gl'intolleranti e i delinquenti, ai quali non si può davvero riconoscere quel diritto che essi negano agli altri.

Quali furono le cause dell'intolleranza di altri tempi? È bene conoscerle per premunirsi contro di esse, perchè, se la libertà di coscienza dopo la Costituente del 1789 è ormai consacrata nelle leggi di tutti gli Stati civili, non sempre poi viene rispettata nel costume: basta ricordare gli stessi uomini della rivoluzione francese: a) Un primo

motivo d'intolleranza proveniva da un falso concetto della responsabilità umana e della giustizia divina, per il quale si riteneva che in una collettività la colpa di uno esponesse tutti alla vendetta celeste: la persecuzione, quindi, contro l'incredulità e l'eresia di taluni appariva come una misura di salute pubblica; *b*) un altro motivo stava nel desiderio di guadagnarsi il favore della divinità, aumentando il numero dei suoi fedeli; il che si sarebbe compreso con una propaganda fatta per via di persuasione, non per via di violenza: le conversioni e le apostasie ottenute con la violenza sono altrettanti attentati contro la dignità umana, altrettante ipocrisie; *c*) un terzo motivo si fondava sopra una malintesa carità, la quale pretendeva assicurare la salute eterna a coloro che erano nell'errore, anche per forza, anche loro malgrado; a proposito di che ognuno vede che la vera carità è quella che si sforza d'illuminare i traviati facendo appello alla loro ragione, non violentandoli e aizzandoli alla reazione; *d*) ma i motivi più frequenti d'intolleranza, oltre che in passato, in ogni tempo, perchè troppo inerenti alla natura umana, i motivi più difficili a combattersi e contro cui perciò più dobbiamo stare in guardia, sono l'orgoglio e l'interesse: quando si è tenacemente attaccati a un'opinione, a un partito, a una chiesuola, a una casta, specialmente se da questo attaccamento si ricavano vantaggi materiali o morali, si diventa più che mai insospettabili di qualsiasi manifestazione contraria, e l'avversario di fede politica, religiosa o filosofica diversa si muta spesso in nemico personale, alla stessa maniera che dalla diversa condizione sociale, e dalle idee o pregiudizi che vi si ricollegano, nasce di frequente l'odio di classe. Inutile aggiungere che l'intolleranza, in qualsiasi campo, non solo religioso, ma politico, sociale, scientifico, filosofico, rende impossibile l'accordo e il progresso delle intelligenze; essa non fa che scavare tra gli spiriti un abisso profondo, incitando i meno illuminati a ostinarsi nell'errore e sottraendoli a ogni benefico influsso da parte dei più illuminati; soltanto la tolleranza permette la coesistenza delle libertà individuali e ne prepara quell'accordo che è indispensabile alla felicità universale.

Da quel che precede risulta che il nostro dovere fondamentale verso la persona altrui in quanto attività spirituale e soprattutto in quanto intelligenza — poichè dall'intelligenza deriva il lume per regolare la sensibilità e guidare la volontà — è la verità senza violenza, ossia la verità con libertà, tanto più che non si ha libertà se non nella verità, come assai bene è detto nella frase evangelica: « *in veritate libertas* ». Ora, contro la verità sta la menzogna, contro la libertà sta la schiavitù. Diciamo brevemente dell'una e dell'altra:

a) La menzogna e sue varie forme. — La menzogna — ossia quell'atto per cui nascondiamo o falsiamo agli altri (essendo impossibile mentire a noi stessi) la realtà delle cose — è già un'offesa verso noi stessi, prima di essere una colpa verso gli altri; essa, infatti, è un'abdicazione della nostra personalità, è l'opera vile

di un'anima bassa che non ha il coraggio di manifestarsi qual è o di rispondere delle proprie azioni, donde la gravità dell'oltraggio: « voi avete mentito! »; non a torto Aristotele riponeva la magnanimità nel dire e nel fare aperto (αὐτὸ λέγειν καὶ πράττειν ἐκ νου). L'immoralità della menzogna, poi, aumenta quando si consideri che essa è la negazione della vita sociale, e che il mentitore vien meno d'un colpo a tutti gli obblighi verso gli altri, separandosi, a dir così, per quanto gli è dato, dai propri simili: il linguaggio, infatti, è il legame della società soltanto a patto che sia espressione del vero; chi, invece, se ne serve per mascherare la verità, viola nella maniera più indegna il patto sociale; e come egli per tal modo inganna gli altri e insinua loro idee false, le quali, appunto perchè tali, sono sempre funeste al loro spirito, sempre dannose al loro interesse, ecco che egli diventa un essere nocivo alla società e non fa che accumulare sopra di sé onta e disprezzo; la dissimulazione, l'ipocrisia, l'adulazione, la falsa testimonianza e tante altre forme di menzogna sono contrarie alla lealtà, così necessaria nelle relazioni sociali, sono altrettante ingiustizie per sé stesse, che possono diventare causa di altre ingiustizie e toccare sino il grado del delitto; « chi non crede ciò che dice, nota il Kant, fosse anche una persona ideale, vale ancor meno delle cose materiali; queste, se non altro, possono essere utili, il mentitore invece è sempre dannoso, egli non è più un uomo, ma soltanto l'apparenza ingannatrice dell'uomo ». C'è chi ha sostenuto, come Platone, che vi sono menzogne utili, anzi necessarie, e che nell'educazione è buono insinuare nella coscienza dei fanciulli credenze che li rendono felici, quantunque infondate per coloro che le insinuano; egli giunge ad affermare che chi sa di mentire val più di chi in buona fede s'inganna; ma il Kant col suo noto rigorismo oppone che la menzogna è sempre una degradazione così vergognosa della personalità, da non doversi mai ammettere, nemmeno quando ne derivasse il più gran bene. Tra la teoria platonica e il rigorismo kantiano, quando si dovesse scegliere, non c'è dubbio, è da preferire il rigorismo kantiano; ma in molti casi non si tratta di una simile scelta; pur rimanendo fedeli al dovere della veracità, si tratta talora di risolvere il conflitto tra questo e altri doveri non meno imperiosi, e tal compito spetta alla coscienza individuale di un dato momento; chi vorrà condannare, per es., M.^{me} di Staël, se mediante bugie riuscì a

salvare la vita a un aristocratico nascosto in casa sua durante le carneficine del Terrore? senza punto attentare alla maestà del dovere, non è assai più conforme ai nostri sentimenti di umanità esclamare col Jacobi: « sì, sono io quell'empio che vorrebbe mentire come Desdemona morente, che difende lo sposo dall'accusa di averla uccisa, o ingannare come Pilade accorrente, che afferma di essere Oreste per morire in vece sua »?

Una forma particolare di menzogna è, direbbe Dante, la *lunga promessa* con *l'attendere corto*, ossia l'infedeltà agli obblighi contratti; se la mancanza di sincerità è una mancanza di rispetto per l'autorità della parola umana, l'infedeltà ai proprî impegni ne differisce di poco: può talvolta accadere che chi dà la sua parola sia sincero nel momento che la dà e diventi infedele solo più tardi, quando gli costi troppo mantenerla; ma, in sostanza, la medesima condanna che colpisce il mentitore va applicata a più forte ragione e con maggior severità allo spergiuro. E invero, venir meno a promesse liberamente fatte significa a un tempo avvilirsi, poichè si toglie ogni valore alla propria parola, e distruggere quella reciproca fiducia che è garanzia dei rapporti sociali. Anche qui la casistica ha una materia favorevole alle sue distinzioni, e nel *De officiis*, ispirato allo stoicismo, si possono leggere molte questioni sottili in proposito: per es., conviene mantenere una promessa che dovrà riuscire funesta a chi la fece o a chi la ricevette, ovvero ad altri? non si è autorizzati a violare un giuramento, la cui osservanza produrrebbe un grave danno pubblico? Comunque sia, tranne casi assai rari e inverosimili, è sempre bene attenersi al principio più rigoroso: mantenere la fede giurata, conformemente al vecchio adagio: *promissio boni viri est obligatio*; il male morale che deriva dall'allontanarsene è sempre più funesto del male materiale, che si vorrebbe scongiurare con questo atto degradante.

Alla menzogna, infine, può ricollegarsi la diffamazione, a partire dalle forme più miti della maldicenza che ricama sulla realtà, sino alle forme più maligne della calunnia che si sostituisce alla realtà; essa è un'arma perfida, che uccide qualcosa di più prezioso che la vita fisica, ossia la vita morale, l'onore. Poichè vi sono due specie di onore: quello che ci viene da noi stessi e quello che ci viene dagli altri; onorare sè stesso è il dovere individuale della dignità, farsi onorare dagli altri e onorare gli altri è un dovere sociale, la cui osservanza è delle più difficili e delicate.

La buona riputazione, la stima da parte altrui non è sempre d'accordo con l'intima approvazione della coscienza nostra e non può essere presa sempre come principio di condotta; per restare uomo d'onore si deve talvolta rinunciare agli onori, al che non si riesce se non con grande sforzo, specialmente quando si voglia accrescere il sacrificio, negando al nostro amor proprio persino la soddisfazione che si prova nello sfidare l'opinione pubblica; nel qual caso si accresce altresì il nostro merito, tanto più che il sentimento del così detto rispetto umano non va poi accusato di tutto il male che se ne dice: per natura sua, infatti, esso è una specie di timore che abbiamo di urtare le opinioni altrui, di scandalizzare il prossimo, e per tal via ci trattiene da molte azioni che abbasserebbero la nostra dignità: soltanto bisogna convenire che non si può nè si deve sostituirlo all'autorità della propria coscienza, e che ci vuole talvolta del coraggio a sfidarlo. Per le medesime ragioni, l'onore altrui è un bene che non abbiamo alcun diritto a menomare o a distruggere, come pur troppo può farsi in mille modi diversi, a partire dallo scherno sino all'oltraggio.

b) *La schiavitù e sue varie forme.* — La più grave offesa dell'uomo contro l'uomo, dopo l'assassinio, è la schiavitù: vincolare tutta quanta una persona, distrarla dai suoi fini per asservirla ai fini di un altro, privarla di tutti gli attributi morali, per non lasciarle che la facoltà di lavorare alla maniera delle bestie da soma, di cui non ci serviamo che a produrre movimento, è un attentato alla vera vita umana, è un uccidere in essa ciò che fa il suo pregio, il suo valore. La prima volta che la filosofia si è trovata di fronte a questo male, ha avuto il torto di non stigmatizzarlo abbastanza. Platone, a dir vero, non ammette la schiavitù, la ritiene pericolosa e non la consente se non a danno di popoli barbari, e anche per questi ridotta soltanto a una specie di servitù della gleba: « costoro — dic'egli — saranno incaricati dei lavori campestri e forniranno al padrone quanto basti per un frugale nutrimento ». Aristotele, invece, colpito dal diverso grado d'intelligenza tra gli uomini, e soprattutto tra i greci e i barbari, negava addirittura che essi avessero i medesimi diritti e i medesimi doveri, e, paragonando all'anima gl'individui di mente superiore e al corpo quelli di mente inferiore, riteneva questi per natura schiavi di quelli. Allo stoicismo e al cristianesimo risale l'onore di aver proclamato l'uguaglianza di tutti

gli uomini, considerandoli come cittadini di un medesimo mondo, come figli di un medesimo Padre e perciò tutti ugualmente degni della medesima libertà.

Ciò non impedi, peraltro, che la schiavitù, abolita di diritto, perdurasse di fatto, sotto altro nome, sino quasi ai nostri giorni: in alcuni paesi della Germania, nel secolo scorso, esistevano ancora servi ereditari; in Francia i servi della gleba durarono sino alla rivoluzione del 1789; l'Inghilterra nella pace di Utrecht (1713) si riservava il diritto esclusivo d'introdurre nelle colonie spagnuole alcuna migliaia di negri, fino a che il Pitt non ebbe cancellato quella turpe macchia della legislazione inglese. L'abolizione della schiavitù avvenne in Russia per opera di Alessandro II non prima del 1861, e in America soltanto nel 1865, dopo la grande guerra tra gli Stati del Nord e quelli del Sud.

L'immoralità della schiavitù è tale, da essere illecito non solo asservire gli altri a sé, ma anche sé agli altri; nessuno ha il diritto di abdicare alla propria libertà; questa, oltre che inviolabile, è inalienabile, e rinunziarvi, dice il Rousseau, sarebbe come rinunziare alla propria qualità di uomo, prima condizione del dovere, sarebbe come suicidarsi: colui che si vende e colui a cui si vende sono ugualmente colpevoli dinanzi all'umanità.

La forma originaria della schiavitù fu quella che nacque dal diritto di conquista — basta ricordare gl'iloti nell'antica Laconia —; per il vincitore valeva questo ragionamento: potevo uccidere il vinto, *a fortiori* dunque posso assoggettarlo conservandolo (*servus*, infatti, da *servare*); ma tale forma è la più grossolana, la più materiale, e forse la meno dannosa per l'attività spirituale di chi ne è vittima, potendo questi conservare intatta la migliore parte di sé nell'intimo della propria coscienza; si narra di Diogene, che, esposto in vendita come schiavo e richiesto da un compratore che cosa sapesse fare, rispondesse: « sono uno schiavo, che sa comandare ai liberi »; arguta e fiera risposta, in cui si vede la fine distinzione tra la schiavitù fisica e la schiavitù morale. Ma si hanno, pur troppo, altre forme di schiavitù, che tolgono appunto la libertà morale, e queste sono della peggiore specie: eccitate le passioni di un uomo, oscuratene l'intelligenza, pervertitene la volontà, e voi ne fate l'ultimo degli schiavi. Soprattutto l'ignoranza condanna lo spirito a uno stato di servitù, da cui soltanto la conoscenza del vero può emanciparlo. Tutti gli uomini sentono confusamente il bisogno d'istruirsi, ed è dovere dei più progrediti eccitare e soddisfare questo bisogno nei meno progrediti. Non già

che al progresso della conoscenza si accompagni sempre un ugual progresso della moralità: la luce può servire così per il bene come per il male; ma è un fatto, diffondere l'istruzione significa in pari tempo aumentare in ciascun individuo le condizioni della responsabilità, e in ultima analisi la ragione è sempre l'alleata del buon volere. Nessun maggior delitto, dunque, contro l'umanità, che mantenere una parte degli uomini in una specie di schiavitù mentale, e assicurarsi la loro soggezione, ottenebrando il loro spirito: *l'oscurantismo* è estremamente immorale. .

IV. — Conclusione intorno ai doveri verso la persona altrui. — In conclusione, l'attività fisica e l'attività psichica, la vita e l'onore, la libertà e la dignità, ecco gli oggetti per noi sacri e inviolabili, che dobbiamo rispettare sempre nella persona altrui. Ma rispettare non basta: l'astensione dal male è soltanto una parte della legge; dobbiamo anche il più possibile far del bene agli altri, e prima il bene materiale, poi il bene morale; e cioè anzitutto preservare il prossimo, come noi stessi, dalla miseria, dalla malattia, dal dolore fisico, poi provvedere alla sua educazione, alla sua emancipazione, al suo perfezionamento. Poichè è inutile illudersi: il dolore fisico, specialmente se causato dalla miseria, è ben lungi dal giovare a questi ultimi intenti; esso irrita e corrompe l'anima, quando non l'avvilisce; l'infelice affamato, mal coperto, male alloggiato, come potrà intendere le vostre esortazioni a quel miglioramento spirituale, per il quale gli mancano le condizioni esteriori? I precetti cristiani: « dar da mangiare a chi ha fame », « dar da bere a chi ha sete », « vestire gl'ignudi », « visitare i carcerati », « consolare gli afflitti » ecc., dicono assai bene di quanta importanza sia, per il progresso morale, l'assistenza pubblica, carità o filantropia che dir voglia, quando sia organizzata in modo da non favorire l'inerzia dei beneficiati e da non assopire in essi il sentimento del dovere.

RIASSUNTO.

I. — I doveri sociali in genere possono dividersi in due grandi classi: 1) doveri verso la persona altrui; 2) doveri verso la proprietà altrui. La prima classe si suddi-

vide così: A) doveri verso la persona altrui, in quanto attività corporea, B) doveri verso la persona altrui, in quanto attività spirituale.

II. — Il primo dovere verso la persona altrui, in quanto attività corporea, sta nel rispettare i suoi atti esterni e, più ancora, la sua integrità, la sua esistenza. L'omicidio è la più brutale e odiosa violenza contro il diritto naturale alla vita, di questo primo tra i diritti, violato il quale, tutti gli altri diventano vani. Si può discutere, tuttavia, sopra casi in cui si è costretti a colpire e sopprimere l'esistenza altrui, per non mancare a doveri più imperiosi, e cioè sopra: a) la legittima difesa, b) la guerra, c) la pena di morte. a) Il diritto di legittima difesa rientra nell'essenza di ogni altro diritto ed è doveroso esercitarlo, a beneficio nostro o di altri, contro qualsiasi forza brutta non governata dalla ragione e perciò non inclusa nei confini della moralità. b) La guerra, poi, è giustificabile, quando si proponga fini morali, tra cui la legittima difesa dell'organismo dello Stato da assalti esterni, in un ambiente non informato a moralità; è invece riprovevole, quando nasca dalla prepotenza del più forte, ovvero assuma quella forma privata che si chiama duello e che è un duplice attentato alla vita propria e all'altrui; in questo secondo caso merita la stessa condanna del suicidio e dell'omicidio: oltre la barbara sua origine, molte altre ragioni stanno a mostrare l'assurdità e l'immoralità del duello. c) In favore della pena di morte, infine, non mancano argomenti, tra cui la legittima difesa dello Stato da attentati interni; ma prevalgono gli argomenti contro, fondati sul fatto che la pena di morte manca di quasi tutti i caratteri richiesti per ogni genere di repressione, dovendo questa essere personale, proporzionabile alla colpa, riformatrice, riparabile, esemplare.

III. — Verso la persona altrui, in quanto attività spirituale, abbiamo l'obbligo di formare in essa un buon volere, regolarne la sensibilità, illuminarne l'intelligenza. Quest'ultimo compito è dei più importanti, poichè dal-

l'intelligenza deriva il criterio per disciplinare il sentimento e guidare la volontà; nè esso si comprende senza la propaganda e il proselitismo, purchè però accompagnati da tolleranza; soltanto la tolleranza — conquista tutta moderna, dopo che furono eliminate in gran parte le cause dell'intolleranza di altri tempi, specialmente in materia religiosa — permette la coesistenza delle libertà individuali e ne prepara l'accordo. Insomma, verità senza violenza, verità con libertà — in veritate libertas —, ecco il nostro dovere fondamentale verso la coscienza degli altri. Ma contro la verità sta la menzogna, contro la libertà la schiavitù: la prima è a un tempo una vile abdicazione della propria personalità e la negazione della vita sociale, che diventa impossibile senza la sincerità reciproca; la seconda, dopo l'assassinio, è la più grave offesa che l'uomo possa arrecare all'altro uomo, poichè vincola tutta quanta una persona e uccide in essa ciò che costituisce la sua dignità. Entrambe si presentano sotto aspetti diversi, che vanno per l'una dalla dissimulazione all'ipocrisia, dalla adulazione alla falsa testimonianza, dall'infedeltà alla diffamazione, e per l'altra dall'assoggettamento materiale del corpo altrui, come nelle forme di schiavitù derivanti dal diritto di conquista, all'assoggettamento morale dell'anima altrui, come nelle forme di schiavitù derivanti dall'opera nefasta dell'oscurantismo.

IV. — In conclusione, l'attività fisica e l'attività psichica, la vita e l'onore, la libertà e la dignità, ecco gli oggetti per noi sacri e inviolabili, che dobbiamo sempre rispettare nella persona altrui. Ma non basta astenersi dall'arrecar male agli altri; bisogna anche far loro il maggior bene possibile e, liberandoli dalle strette della miseria e del dolore fisico, facilitar loro il progresso morale.

XVII.

(Segue) ETICA SOCIALE IN GENERE.

C) DOVERI VERSO LA PROPRIETÀ ALTRUI.

I. Rispetto alla persona nei suoi beni: il furto e sua immoralità. — II. Il diritto di proprietà e suo fondamento. — III. Proprietà individuale e proprietà collettiva: il collettivismo e sua critica. — IV. La proprietà fondiaria e il capitale: loro legittimità e necessità. — V. Il problema sociale: la ripartizione e la circolazione della ricchezza. — VI. Conclusione: rapporti tra la ricchezza e la moralità, tra i problemi economici e i problemi etici.

I. — Rispetto alla persona nei suoi beni: il furto e sua immoralità. — Il diritto è inerente alla persona, ma come questa non potrebbe sussistere senza quelle cose esterne che sono necessarie al suo mantenimento e al suo sviluppo, ossia senza quei beni materiali che sono quasi la continuazione dell'individualità che ne usufruisce, così il diritto si esteriorizza in questi beni sotto il nome di « diritto di proprietà ». Ogni attentato al diritto di proprietà è un furto, sia esso una rapina, fatta a mano armata da un volgare brigante di strada, sia invece una frode, perpetrata col più benevolo dei sorrisi da un elegante banchiere dell'alta società. L'ingiustizia commessa nel furto è più o meno grave, secondo che si considera da una parte il grado di perversità del suo autore, dall'altra l'entità del danno arrecato alla vittima; ci sono casi in cui esso equivale perfettamente a un assassinio: quanti dolori, che rimangono ignorati, e quante fatali risoluzioni di suicidio implica spesso la banale notizia di un fallimento fraudolento, che ha prodotto la rovina di tante famiglie! Si spiega così la gravità delle pene che i nostri codici infliggono a certe forme di furto.

Ma, si domanda, è veramente saldo il principio su cui poggia la condanna del furto? è veramente legittimo il diritto di proprietà? questo diritto s'impone davvero come quello della vita e della libertà? Perchè, se fosse dimostrato che la proprietà, garantita dalla nostra legislazione, non è che un'usurpazione, un furto fatto a tutti, essa perderebbe il suo carattere inviolabile, e l'ordinamento giuridico che la consacra dovrebbe essere condannato dalla morale; se realmente la proprietà, come una volta la schiavitù, fosse oggi legale sì, ma iniqua e, al pari della schiavitù, destinata col tempo a scomparire, avrebbero ragione di combatterla quei filosofi e politici odierni che si designano abitualmente col nome un po' vago di socialisti. È necessario, dunque, ricercare il fondamento del diritto di proprietà.

II. — Il diritto di proprietà e suo fondamento. — La proprietà può definirsi, secondo il diritto romano, la *plena in re potestas*, ossia il diritto di godere e disporre dei beni materiali nel modo più assoluto, *jus utendi et abutendi*; il proprietario di una casa, per es., ha la facoltà di farne quel che vuole e di trarne tutto il profitto possibile, escludendone ogni altra persona. Orbene, nessuno può mettere in dubbio che una simile facoltà esista riguardo agli oggetti assolutamente indispensabili alla vita: per es., nessuno potrebbe nutrirsi, se non gli si consentisse l'uso esclusivo di una certa quantità di alimento; così considerato, il diritto di proprietà ha un fondamento naturale nel bisogno e nel dovere di vivere. Ma se due o più persone abbisognano del medesimo oggetto — alimento, vestimento, ricovero che sia —, questo a chi deve appartenere? I beni materiali, ossia le cose necessarie o utili alla vita e all'agiatazza dell'uomo, non sono tutti in quantità illimitata come l'aria che si respira o come l'acqua che vien giù dal cielo a fecondare la terra; la maggior parte di essi sono in quantità più o meno limitata, e dal loro essere a un tempo utili e rari traggono il loro appellativo di « ricchezza » — la ricchezza, infatti, suol definirsi in economia « l'utilità rara » —; perchè, dunque, un individuo a preferenza di un altro dovrà possedere la ricchezza? Qui appunto il problema circa il diritto di proprietà. Proviamo a risolverlo.

Non si vorrà certo sostenere che la ricchezza vada di diritto al più forte, perchè se la violenza fosse il fondamento della pro-

prietà, questa non avrebbe più carattere stabile, ma rimarrebbe sempre alla mercè di una forza superiore. Al contrario, in base al principio, per cui ogni diritto nasce dal carattere inviolabile della persona umana, bisogna riconoscere che, all'infuori di ogni convenzione, un uomo, se occupa per il primo un oggetto che non appartenga a nessuno (*res nullius*) e sia offerto dalla natura gratuitamente a tutti, acquista senz'altro il diritto di usarne per i suoi bisogni a preferenza di ogni altro; è questo il così detto diritto naturale « del primo occupante ». Quantunque l'occupazione o la presa di possesso — *possession*, secondo il Vico, quasi da *pedibus insidere* — implichi anch'essa una ricerca, uno sforzo, e quindi un lavoro, si fa tuttavia distinzione tra il diritto di proprietà del primo occupante e il diritto di proprietà che nasce dal lavoro propriamente detto. Infatti, se l'oggetto occupato, invece di essere adoperato come natura lo fornì, vien modificato e perfezionato dall'attività del possessore, se, in altri termini, riceve l'impronta del pensiero e della volontà del possessore, la proprietà di esso si fa ancora più sacra, perchè esso, così modificato e perfezionato, diventa una vera appendice e quasi una continuazione della persona che l'ha elaborato. Sotto questo rispetto si può dire che non esiste ricchezza che non tragga il suo valore dal lavoro, ed è un luogo comune di economia politica che il pregio delle cose dipende tutto dalla mano d'opera; si considerino, per es., gli abiti di cui siamo vestiti, gli strumenti di cui facciamo uso, la suppellettile di che orniamo la nostra casa ecc.; il prezzo della loro materia prima è insignificante di fronte a quello del lavoro che l'ha trasformata, e lo stesso prezzo della materia prima da che deriva, se non dal lavoro occorso per produrre un dato vegetale, per es. questo cotone, per estrarre un dato minerale, per es. questo ferro, per trasportare un dato combustibile, per es. questo carbone? financo i prodotti che la terra fornisce spontaneamente, come gli alberi, i semi, le canne ecc., non servirebbero a nulla, senza l'opera di gente che tagli, raccolga, trasporti. Se così è, ha avuto ragione il Locke di comprendere tra i diritti naturali il diritto di proprietà basato sul lavoro; per il lavoro le cose s'impregnano, a dir così, della nostra attività, ricevono una fisionomia tutta nostra, acquistano qualcosa del diritto che ha la nostra persona a essere rispettata, a non essere manomessa, diventano insomma vera *proprietà*; occorre soltanto che si tratti di materia non

ancora occupata da altri e occupata nella misura in cui ciascuno è capace di renderla utile; chi, per es., approdasse il primo in un'isola deserta, potrà, mercè il diritto del primo occupante, escludere ogui altro dal possesso dell'isola soltanto per quella parte di terra che è riuscito ad *appropriarsi* realmente col lavoro; un secondo naufrago, che sopravvenga, avrà il diritto di stabilirsi sulla parte di terra che il primo ha lasciato incolta; ciò che avanza al secondo rimarrà per un terzo, e così di seguito. Il diritto nato dal possesso del primo occupante, dunque, si completa e si limita a un tempo col diritto nato dal lavoro, il quale, a sua volta, si giustifica col principio della libertà, diritto naturale di ogni persona. Come ogni uomo, per natura sua, appartiene a sè stesso, prima di appartenere ad altri, ed è fornito di una volontà libera e autonoma, ne segue per lui la facoltà di disporre a suo talento — sempre però secondo ragione — non solo dei propri organi e delle proprie funzioni, ma anche dei prodotti della propria attività, sia corporea sia spirituale; allo schiavo, infatti, con la libertà si disconosceva altresì il *ius possidendi*; ogni attentato alla proprietà può dirsi un attentato alla libertà e viceversa; i popoli più liberi sono quelli dove la proprietà è meglio garantita. •

Dal che deriva che la proprietà non è una convenzione artificiale, destinata a scomparire: è invece un fatto naturale, che le nostre leggi non possono a meno di sanzionare, mettendo in suo servizio la forza, senza di cui quel diritto, al pari di tutti gli altri, rimarrebbe puramente ideale e correrebbe rischio di continue violazioni. Si comprende, quindi, come assai presto siano nati, a tal proposito, ordinamenti giuridici, per impedire soverchierie da parte dei più forti a danno dei più deboli, e per evitare lotte continue tra i più forti, assicurando a ciascun legittimo possessore il pacifico godimento dei propri beni. Senza dire dei nostri codici, nella Groenlandia, per es., esistono norme precise per determinare a chi spetti la renna colpita a un tempo da più cacciatori: spetta a colui, la cui freccia è penetrata più vicina al cuore; e nell'India — per passare da un estremo all'altro del mondo — fin dall'epoca più antica le leggi di Manù avevano stabilito che « il campo coltivato fosse proprietà del primo che l'avesse dissodato, e la gazzella andasse al cacciatore che l'avesse ferita mortalmente ». Siffatte leggi, ognun vede, non sono arbitrarie, perchè suppongono un principio anteriore di

giustizia, che è la vera origine naturale della proprietà, e che nessuna decisione di assemblea, nessun colpo di maggioranza potrebbe mai sopprimere legittimamente. Come, dunque, negare il diritto di proprietà?

III. — Proprietà individuale e proprietà collettiva: il collettivismo e sua critica. — A dir vero, coloro che si professano avversarî della proprietà non ne domandano la soppressione assoluta, e si capisce: come potrebbero essi spogliare l'individuo di ogni bene, del suo alimento quotidiano, delle sue vesti, del suo salario, o anche del suo talento, della sua abilità in un'arte o in un mestiere? Per essi la questione è piuttosto nel sapere quali cose sono appropriabili e quali no, nel distinguere la proprietà individuale dalla proprietà collettiva. Orbene, secondo la teoria collettivistica, tutta quanta la ricchezza di un paese (ossia la terra, il capitale, gli opifici, gli strumenti da lavoro ecc.), e non già solamente una parte (come il materiale da guerra, gli edifizî scolastici, le ferrovie ecc.), dovrebbe essere patrimonio comune degli abitanti di quel paese; ciascun individuo avrebbe diritto a godere soltanto di una piccola porzione dei prodotti del lavoro comune, e soltanto sotto determinate condizioni. — Ma contro questa teoria osserviamo: Se è vero che la proprietà si fonda sul diritto del primo occupante, unito al lavoro, essa ha carattere essenzialmente individualistico. Tuttavia, suppongasi pure la possibilità di stabilire un regime collettivistico senza violenza, senza ingiustizia, indennizzando — ciò che è assolutamente impossibile — con adeguato compenso l'espropriazione dei possessori di terre, di opifici, di miniere; si domanda: questa trasformazione sarebbe essa un bene, così dal punto di vista morale come da quello economico? L'etica non può certo ritenere per un progresso un regime in cui sia ciascun privato ridotto all'ufficio di un funzionario pubblico, l'iniziativa personale assai ristretta o quasi soppressa, l'individuo addirittura assorbito dalla collettività; e anche l'economia politica non esita punto a dichiarare che la proprietà individuale, oltrechè più giusta, è anche più feconda della collettiva: si può facilmente immaginare che cosa diventerebbe la produzione della ricchezza in una società, in cui nessuno lavorasse per proprio conto e dove nè l'industria avesse lo stimolo del guadagno, nè l'agricoltura si fondasse sull'attaccamento del contadino alla sua

terra. Bisogna, dunque, concludere che la proprietà collettiva non è nè la migliore nè la più proficua; i falsi sistemi economici sono in pari tempo falsi sistemi etici; se il moralista invoca in favore della proprietà individuale il diritto, la libertà, la dignità dell'individuo, l'economista fa appello all'interesse generale e all'interesse particolare; dove l'uno prevede una decadenza morale, l'altro presagisce un impoverimento generale. È la stessa sentenza emanata per una stessa causa da due tribunali diversi, in nome di due legislazioni diverse: l'uno esige, in nome dell'economia, che le leggi civili tutelino il diritto di proprietà, l'altro dice, in nome dell'etica, che quelle leggi non hanno alcuna autorità nè per fondare nè per negare questo diritto.

Della dottrina collettivistica si hanno tracce fin dall'antichità: omettiamo Platone e la sua repubblica ideale, rinnovata da Tommaso Moro (1478-1535) e Tommaso Campanella (1568-1639): l'utopia fu tradotta parzialmente in atto specialmente tra i Manichei, i Pelagiani, gli Albigesi, i Valdesi. I maestri più celebri del collettivismo nell'età moderna sono il Saint-Simon (1760-1825), capo di una stravagante scuola religioso-sociale, il Fourier, di cui ricordammo già il disegno di dividere gli uomini in tante falangi industriali, con abitazioni comuni dette *falansteri*, Roberto Owen (1771-1858), Stefano Cabet (1788-1856), Pietro Leroux (1797-1871), Pietro Proudhon (1809-1865), Luigi Blanc (1812-1882) e, più serio, più fiero, più logico di tutti, Carlo Marx (1818-1883), di cui ecco la sentenza perentoria: « L'accumularsi della ricchezza all'uno dei poli della società segna all'altro polo l'accumularsi della miseria, della schiavitù e della degradazione morale della classe che col suo lavoro crea il capitale.....; la catena dev'essere infranta, gli espropriatori devono essere a loro volta espropriati ». Bisogna distinguere, peraltro, un collettivismo egualitario o assoluto, detto comunismo, e un collettivismo inegualitario o temperato, detto socialismo, secondo che nella ripartizione dei prodotti non si tien conto o sì della disuguaglianza del valore produttivo dei lavoratori: da una parte il Cabet e il Blanc vogliono che « ciascuno lavori secondo le sue forze, e riceva secondo i suoi bisogni », dall'altra la scuola del Saint-Simon vuole che « a ciascuno si dia secondo la sua capacità, e a ciascuna capacità secondo la sua produzione ». Certo, se l'umanità fosse perfetta, la prima di queste due formule esprimerebbe l'ideale etico: la società sarebbe come una famiglia, in cui ciascun membro userebbe con discrezione del patrimonio comune e si sforzerebbe di accrescerlo, gareggiando con gli altri in sacrificio e abnegazione. Ma è possibile attuare un ideale di tal genere, dati gli uomini quali sono? Chi tentasse una simile esperienza — basta ricordare i falliti tentativi fatti in America dallo stesso Cabet e dall'Owen — approderebbe sicuramente a questo risultato: ognuno, salvo qualche eccezione, avrebbe poche forze per produrre e molti bisogni per consumare; il capitale sociale, la terra, gli opifici non renderebbero quasi nulla, si arriverebbe presto alla carestia, all'universale miseria, e quindi al rapido estinguersi dei membri della società e della società stessa. L'unico mezzo per sfuggire a siffatta conseguenza sarebbe costringere gli

individui a una data quantità di lavoro, e assegnar loro il compenso fissato da un capo dispotico, che trattasse i lavoratori come schiavi; ma anche con questo metodo, così degradante per l'umanità, si otterrebbe una produzione insufficiente e verrebbe a mancare ogni miglioramento nella condizione comune, essendo assodato dall'esperienza di secoli di schiavitù e di semi-schiavitù che il lavoro servile produce assai meno del lavoro libero, al quale è stimolo potente non solo il timore della miseria, ma anche la speranza dell'agittezza; chi vorrà, infatti, industriarsi e adoperarsi, quando i suoi sforzi, le sue fatiche non debbono approdare che a una frazione infinitesimale e anch'essa ipotetica di benessere? Lo stesso Blanc, preoccupandosi di tale funesto risultato, avrebbe voluto sostituire l'emulazione, l'amor proprio all'impulso dell'interesse; ma, vana illusione! l'onore potrà incitare a un luminoso atto eroico in un giorno di battaglia, in cui si tratti di salvare la patria, non a un'oscura e perseverante lotta di tutti i giorni, sostenuta per un fine così umile com'è il campar la vita; « che? — esclama il Thiers — volete voi far dell'onore un miraggio per stimolare il falegname a piallare due assicelle di più o il fabbro-ferraio a limar meglio un chiavistello? » E inutile lusingarsi: non basta sconvolgere le istituzioni sociali per trasformare d'un tratto in spirito di sacrificio i motivi interessati, che hanno così gran parte nell'attività umana; la ricchezza è frutto del lavoro, e il lavoro è l'effetto del bisogno di uscire da uno stato di disagio, che dev'essere sentito dalla coscienza individuale, per diventare impulso e stimolo all'attività; e poichè il lavoro varia da individuo a individuo, secondo le forze fisiche e intellettuali e secondo le qualità morali di perseveranza e buon volere, così si spiega come la disuguaglianza della ricchezza possa sussistere, senza che perciò sia leso il principio di giustizia. Esclusi i mezzi illeciti per arricchire, come il furto, la frode, il saccheggio, i quali non portano alla proprietà, ma a vere usurpazioni o appropriazioni indebite, rimane che il possedere più di un altro significa aver avuto maggior capacità, o aver lavorato di più, o aver risparmiato di più, oppure tutti e tre questi precedenti insieme, senza che nessuno di essi leda punto gl'interessi altrui, nè giustifichi punto l'odiosa e assurda espressione del Proudhon: « la proprietà è un furto »; odiosa, perchè ferisce il diritto più sacrosanto che dalla nostra libera natura deriva, il diritto cioè di lavorare e possedere ciò che è fattura nostra; assurda, perchè « furto » e « proprietà » sono termini contraddittori, e il furto presuppone già la proprietà, come la menzogna presuppone la verità.

IV. — La proprietà fondiaria e il capitale: loro legittimità e necessità. — Respinti gli attacchi contro la proprietà in genere, mercè il valido argomento che, essendo essa figlia del lavoro, andrebbe contro uno dei più sacri diritti naturali chi volesse togliere all'individuo il prodotto della propria attività, ci si presenta ora un'altra obiezione. Si dice: Il lavoro, se giustifica la proprietà della ricchezza che produce, giustifica parimenti la proprietà della materia prima alla quale si applica? il lavoro non produce punto gli elementi e le forze naturali che sono sua condizione

indispensabile, ossia le terre, i boschi, le miniere, le cascate; con qual diritto, dunque, una parte dell'umanità gode di questa proprietà, che va sotto il nome di fondiaria, e un'altra parte, assai maggiore, ne è esclusa? poichè oggi non siamo più in nessuna delle tre fasi di vita primitiva, in cui il suolo, divenuto troppo angusto per il moltiplicarsi dei cacciatori, bastò per un numero ancor più grande di pastori, e divenuto di nuovo troppo angusto per il moltiplicarsi dei pastori, bastò per un numero ancor maggiore di agricoltori; nello stato attuale del mondo, dopo il lavoro di tante generazioni succedutesi nell'occupazione della terra, questa è diventata come un teatro in cui tutti i posti siano presi; ogni cosa, infatti, ha oggi il suo padrone: le case, i campi, le foreste, gli uccelli, le acque, i pesci, persino la via pubblica, tutto è posseduto, e il diritto che spetta a ciascuno di assicurarsi col lavoro gli oggetti necessari ai propri bisogni, appare negato nello stesso tempo che è riconosciuto; si direbbe che esso si distrugga da sè, che esso cada per la stessa ragione sulla quale si fonda, e che il lavoro passato abbia reso impossibile il lavoro presente, di modo che la miseria dei nuovi venuti, legittimata dal diritto, sia inevitabile. — Ma non è così in realtà; la proprietà fondiaria si comunica mediante locazioni, affitti, donazioni, e la morte la fa passare indefinitamente da un possessore all'altro per eredità; c'è, dunque, un'altra buona parte di uomini che non ne rimane defraudata, e molti di essi ne sono investiti per il solo fatto che nacquero da chi lavorò per loro.

A dir vero, quest'ultima maniera di trasmissione della proprietà è aspramente combattuta, specialmente dai sansimonisti. Costoro sostengono che ciascuno, finchè vive, può godere i frutti del proprio lavoro e accrescere i propri beni quanto vuole, ma alla sua morte non ha diritto d'impedire che questi beni ritornino nel dominio pubblico; solo a questo modo lo Stato avrebbe il mezzo di fornire alle nuove generazioni gli strumenti del lavoro, solo a questo modo, essendo ciascuno obbligato a guadagnarsi la vita da sè e ricevendo ciascuno una ricompensa proporzionata ai servigi resi alla società, si eviterebbe lo sconcio di gente oziosa che vive del lavoro altrui. — Però un tal sistema, sebbene si presenti a tutta prima con apparenza di giustizia, è incompatibile, almeno in questa forma assoluta, col diritto naturale. Basta ricordare l'origine storica dell'eredità, la quale si può dire nata gemella con la famiglia e con la proprietà. Il bisogno di alimentare la prole è stato il primo stimolo ad avere una proprietà stabile da cui trarre il nutrimento, onde il campo, da cui questo nutrimento si traeva, entrò in certa guisa nell'organismo stesso della famiglia; i campi, infatti, furono la prima eredità, e nella lingua tedesca è visibile questa derivazione nella

parola *Erbe*, assai somigliante al latino *arvum*, perchè *Erbe* significa insieme *terra coltivata ed eredità*. Ne segue che coloro, i quali impugnano il diritto di proprietà, debbono negare altresì la famiglia: tanto sono qui indissolubilmente intrecciati l'etica e il diritto. La proprietà, adoperata come mezzo per il sostentamento della famiglia, diviene essa stessa un organo e acquista un valore etico: di qui la sua trasmissibilità. « Se l'uomo fosse una nuda forza individuale — scrive il Fiorentino — finirebbe con la sua esistenza fisica tutto ciò che n'era quasi un'appendice; nè ci sarebbe luogo a eredità. Poichè, invece, la proprietà non serve solo alla volontà del padre, ma alla conservazione dell'intera famiglia, dalla società famigliare è nato la prima volta il bisogno e il concetto dell'eredità: l'*haeres* fu una continuazione dell'*haerus*, così nella parola come nell'idea significata. E il Digesto, dove fu raccolta tutta la sapienza pratica del popolo più politico del mondo, colse quest'origine dell'eredità quando scrisse che, dopo la morte del padre, i figli non paiono acquistare qualcosa di nuovo, ma conseguire più libertà nell'amministrazione: *Post mortem patris non haereditatem percipere videntur, sed magis liberam bonorum administrationem consequuntur: hac ex causa licet non sint haeredes constituti, domini sunt*. Dalla famiglia, dunque, nacque la proprietà stabile, dalla famiglia l'eredità, queste due fondamenta della società civile ». A ciò si aggiunga che il diritto di proprietà, se non si riduce a un nome vano, importa bene il diritto di donare: *nemo dat quod non habet*; ora questo diritto perchè limitarlo a un certo periodo di tempo e non riconoscerlo più a chi stia sul punto di morire? se gli effetti di una donazione fatta in vita sopravvivono alla morte del donatore, perchè non dovrebbero sopravvivere altresì gli effetti di una donazione fatta *in extremis*? Se la legge interviene a regolare il diritto di testare, è soltanto per salvaguardare altri diritti e impedire, per es., che un padre diseredi una parte dei suoi figliuoli a beneficio di uno di essi, o tutti a beneficio di estranei. Il diritto di testare e di ereditare, dunque, è un diritto naturale, che la morale sanziona e che la stessa economia politica difende e protegge come uno stimolo all'attività, la quale certamente si rallenterebbe in chiunque prevedesse che le sue ricchezze non andrebbero a profitto di coloro in cui ha riposto il suo affetto e per i quali ha lavorato e fatto sacrifici. La qual cosa non impedisce punto che in determinate circostanze la società, organizzata sotto forma di Stato, sia chiamata essa a raccogliere la successione dell'eredità individuale; per es., nella legislazione di molti paesi civili, al di là di un certo grado di parentela, l'eredità di chi muoia *ab intestato* va di diritto al fisco; e in tutti gli altri casi lo Stato preleva una parte della successione sotto forma di diritti di trasmissione, i quali aumentano quanto più l'erede è lontano parente del defunto; ma questi diritti non debbono oltrepassar mai le proporzioni di un'imposta, altrimenti assumerebbero il carattere di una vera confisca della proprietà individuale a profitto del patrimonio pubblico, e allora la società, oltre a violare un diritto naturale, farebbe male il proprio interesse, perchè impedirebbe il libero sviluppo e la fecondità del lavoro individuale, e con ciò il benessere economico di sè stessa.

Quanto ai rimanenti, poi, ossia ai diseredati della fortuna, ai proletari dotati soltanto di braccia e d'intelligenza, essi

non sono punto privati del diritto di proprietà che proviene dal lavoro; ciò che essi producono appartiene a loro, onde a tutti è dato, mediante l'attività e il risparmio, procurarsi quell'altro grande fattore di ricchezza che si chiama il capitale, e che è una proprietà non meno legittima della fondiaria — checchè se ne dica dai deliberati nemici di ogni ordine sociale —, non essendo altro che «lavoro accumulato». Questo accumulo — che va dalle primitive angustie dei nostri avi selvaggi sino all'opulenza degli odierni popoli civili, oramai così ricchi di capitale materiale (edifizî, strumenti, danaro), di capitale spirituale (scienza, arte, moralità), di capitale privato (ammassato, cioè, dal singolo individuo nell'interesse proprio), di capitale sociale (formato, cioè, con gli sforzi di generazioni successive nell'interesse comune) — in parte vien goduto per i bisogni della vita, e allora dicesi capitale di consumo, in parte serve a creare nuova ricchezza, e allora dicesi capitale di produzione. Il capitale di produzione, di fronte a quello di consumo, ha maggiore importanza sotto il duplice rispetto economico e morale: sotto il rispetto economico, perchè, a differenza di ogni altra ricchezza, dal lavoro nasce e al lavoro ritorna: sotto il rispetto morale, perchè è frutto del risparmio, e il risparmio significa quella temperanza nei piaceri, alla quale si accompagnano tante altre virtù; l'economia può, è vero, degenerare in avarizia e diventare passione biasimevole, ma in sè stessa è di natura buona, in quanto si propone un fine altamente etico, quale è la sicurezza e l'emancipazione dell'individuo. Ricchezza, infatti, significa forza e indipendenza; senza di essa saremmo condannati sempre a lavori di prima necessità, nè potremmo attendere a inventare utensili e macchine che centuplicano la nostra potenza sulla natura; la macchina, quantunque in sul principio sembri arrecar danno all'operaio, sostituendolo e rendendo inutile l'opera sua, in realtà, poi, contribuisce al benessere generale, sia aumentando e perfezionando la produzione, sia liberando e lasciando disponibile per còmpiti più elevati la forza umana, prima curvata sotto il peso di un lavoro faticoso e deprimente. Se così è, come condannare il capitale nell'interesse del proletariato, quando proprio dal capitale il proletariato può sperarsi un miglioramento economico e una rigenerazione morale? E da vedere soltanto in qual modo i beni prodotti dal concorso della proprietà fondiaria, del capitale e del lavoro debbano ripartirsi e circolare nella società; nel che

appunto consiste il gran problema sociale, che tanto affatica gli economisti e di cui ora diremo brevemente.

V. — Il problema sociale: la ripartizione e la circolazione della ricchezza. — I beni prodotti dal concorso della natura, del lavoro e del capitale come debbono ripartirsi e circolare nella società? Di fronte a tale questione, il moralista può determinare, almeno in teoria, ciò che sembra conforme a giustizia.

a) Per ciò che riguarda la natura, questa, non essendo una persona, non avrebbe diritto in sè a nessuna remunerazione; ma poichè, in seguito all'occupazione fattane dall'uomo, essa acquista un certo carattere personale e rappresenta una certa quantità di lavoro, è naturale e legittimo che le venga una parte di ricompensa sotto forma di *rendita*, la quale si paga non al fondo, ma al proprietario del fondo, per il suo concorso nella produzione. Tale ricompensa — non occorre dirlo — va proporzionata a questo concorso, di modo che una terra sterile, la quale richiegga dall'agricoltore fatiche più lunghe e più pesanti, non ha diritto allo stesso reddito di una terra feconda, meglio favorita dalla sorte o meglio preparata anteriormente dalla mano dell'uomo.

b) Quanto al lavoro, principale fattore della ricchezza, è innegabile il suo diritto, nella ripartizione della ricchezza prodotta, a una parte di ricompensa sotto forma di *salario*. Questo varia naturalmente secondo il contributo del lavoratore alla produzione e secondo il tempo, l'abilità, la forza e l'impegno da lui impiegativi. La remunerazione a cottimo parrebbe teoricamente la più equa, con la riserva, però, che il debole e l'inabile al lavoro abbiano, in ogni caso, il necessario alla vita, ossia quel *minimum* di salario che, dal punto di vista dell'umanità e quindi della giustizia, potrebbe dirsi appena sufficiente.

c) Il capitale, infine, rientra sotto la medesima legge del lavoro, in quanto rappresenta, come si è visto, un lavoro anteriore e concorre anch'esso, in modo essenziale, alla produzione di una nuova ricchezza; è giusto, quindi, che abbia la sua parte di ricompensa sotto forma d'*interesse*.

La rendita, il salario e l'interesse sono, dunque, tre forme di ricompensa dovute rispettivamente, per un evidente principio di giustizia commutativa, alla proprietà fondiaria, al lavoro e al capitale; e se alcuni moralisti antichi, tra cui Aristotele e i

Padri della Chiesa, condannavano non solo l'usura, ma persino l'onesto impiego del danaro a frutto, gli è perchè essi erroneamente — quando le leggi economiche erano ancora ignorate e la ricchezza mobile non aveva nella vita sociale l'importanza di oggi — ritenevano che il denaro fosse sterile, quasi che qualsiasi impresa industriale fosse possibile senza un capitale, a cui il proprietario, con evidente suo danno, deve rinunciare per tutta la durata dell'impiego, se pure non corre addirittura il rischio — come accade assai spesso — di perderlo. Il capitalista, che per legge fosse costretto a prestare il suo danaro senza utile alcuno, sarebbe naturalmente tratto o a dissimulare la propria ricchezza, o per lo meno a consumarsela senza risparmio: ed ecco allora privati di un servizio reciproco tanto chi fa quanto chi riceve il prestito.

Ciò premesso, si domanda: In quale proporzione deve ripartirsi la ricchezza tra i suoi tre fattori? Qui il vero nodo della questione sociale, la quale al moralista e all'economista presenta difficoltà assai gravi, che sarebbe ingenuo credere eliminate con la semplice adozione dei sistemi socialistici, anche quando questi non fossero, come sono, così discordi tra loro. E poi, che dobbiamo intendere per socialismo? un apostolato, che ha per oggetto il progresso della società, secondo un ideale sempre più conforme all'uguaglianza e al benessere di tutti? ma allora esso non è né un sistema né molto meno un partito: il suo intento coincide perfettamente con quello di quanti hanno sentimento di giustizia e amore all'umanità; ovvero un attacco violento contro l'ordine presente, contro le basi morali su cui quest'ordine riposa, allo scopo di sostituirvi un'utopistica forma di collettivismo, e neppure con una progressiva evoluzione, ma con una brusca rivoluzione? ma allora va condannato come una dottrina a un tempo contraria alla morale e funesta alla ricchezza pubblica: il collettivismo, abbiám visto, oltre a essere la negazione più recisa di ogni principio di giustizia e a rendere impossibile l'attuazione della nostra formula etica, ugualmente rispettosa dei diritti individuali e di quelli sociali, porterebbe senz'altro alla miseria i popoli che lo adottassero, e avrebbe per risultato, come argutamente fu detto, il digiuno universale.

Per giungere per via naturale a un'equa ripartizione della ricchezza, molti economisti si affidano alla così detta legge dell'of-

ferta e della richiesta; per es., il saggio dell'interesse si determina, a così dire, da sé, secondo l'abbondanza del capitale e il numero dei mutuatarî, crescendo col diminuire di quella, diminuendo col diminuire di questo, e variando col grado di sicurezza e di garanzia che presentano le varie forme d'impiego; in altri termini, la libera concorrenza appare a taluni una base sicura di giustizia, specialmente nei contratti di lavoro. Senonchè, anche per questa via si va incontro a pericoli; s'immagini, per es., un mutuante che approfitti dell'imprevidenza o della miseria del mutuuario, per fargli accettare condizioni rovinose: costui, ognun vede, abusa del potere che gli deriva dalla ricchezza, per procacciarsi un beneficio contrario alla vera giustizia; egli si comporta come un capitano di vascello che si rifiutasse di raccogliere dei naufraghi, quando questi non gli promettessero di cederli tutti i loro averi; contratti simili, malgrado il consenso delle vittime, non occorre dire quanto siano immorali. Orbene, la legge dell'offerta e della richiesta può condurre a effetti analoghi, perchè è vero che il capitalista e l'operaio sono liberi nella conclusione del contratto, ma nell'applicazione della libertà si ha sempre questa differenza profonda, che per l'uno non è, mentre per l'altro è in giuoco la condizione economica fondamentale della sussistenza: l'uno trae dalla conclusione del contratto il mezzo per far fruttare il capitale, l'altro il mezzo per vivere, onde può darsi che il capitalista per avidità di guadagno imponga e l'operaio per necessità di esistenza accetti condizioni inumane. Si dice che a tale inconveniente può remediare una sapiente protezione del contratto di lavoro da parte dello Stato; ma in pratica non è impresa facile per lo Stato stabilire in qual maniera e in qual misura esso possa intervenire, senza passare i limiti della giustizia e senza compromettere talora gli stessi interessi di quelli che vorrebbe proteggere; per es., non è possibile fissare un *minimum* per il salario del lavoro, come si è fissato un *maximum*, anch'esso assai discusso (5% in materia civile e 6% in materia commerciale), per l'interesse del capitale; il valore di una medesima mercede varia secondo il costo degli oggetti di prima necessità nei diversi tempi e nei diversi luoghi, senza dire che la « mercede unica » sarebbe a danno degli operai vecchi e deboli, a cui naturalmente ogni impresario preferirebbe operai giovani e robusti. Vi sono casi, poi, in cui la concorrenza costringe i proprietari ad

abbassare il costo di certi prodotti e quindi anche la paga agli operai, per diminuire il prezzo di fabbrica e non andare incontro a inevitabile rovina; e chi non vede che accettare questo espediente è assai preferibile a uno sciopero, che porterebbe alla completa cessazione del lavoro? molte volte, infatti, un leggero aumento di salario all'operaio significa l'assoluta scomparsa di ogni beneficio per il capitalista, il quale sarebbe perciò costretto a rinunciare alla propria industria.

Per queste e altre ragioni, più che all'opera puramente giuridica dello Stato è da affidarsi all'opera morale delle classi abbienti, alle quali spetta acquistare una sempre più chiara coscienza dei doveri di larga giustizia e di generosa carità che loro incombono verso la classe proletaria; esse debbono considerare l'operaio non soltanto come mezzo al funzionamento della macchina o alla coltivazione della terra, ma come collaboratore del capitalista in quella grande opera sociale che è la produzione di una ricchezza di cui, al pari del capitalista, anch'egli può godere; esse debbono perciò trattarlo come un uomo avente diritto a una mercede che non solo gli assicuri l'esistenza ma che anche gli procuri agiatezza. Ed è bello vedere talvolta proprietari, i quali, in annate di eccezionale abbondanza e di lauti guadagni, largheggiano con i loro operai, concedendo loro gratificazioni straordinarie, oppure destinando grosse somme a fondare casse-pensioni per i veterani del lavoro; in questi atti c'è forse più giustizia che carità, ma ciò non diminuisce il merito di chi li compie spontaneamente in omaggio a un'idealità fatta di ragione e di amore. Anzi, cade qui a proposito far rilevare che, malgrado tutto il male che si dice dell'attuale organizzazione sociale da avversari sistematicamente e deliberatamente pessimisti, gran cammino nella via della giustizia si è fatto dai tempi primitivi a oggi per ciò che riguarda i rapporti di classe, la ricompensa e il contratto del lavoro. Dalla schiavitù personale dell'età antica alla servitù della gleba dell'età medievale, dal salario dell'età moderna alla compartecipazione degli utili dell'età contemporanea è una continua progressione, a cui va parallela un'elevazione tale dei concetti morali di dignità, di libertà e di solidarietà, da diminuire sempre più la distanza tra la classe abbiente e la classe proletaria, e da sostituire sempre più il regime della cooperazione spontanea a quello della cooperazione forzata.

« Nei tempi primitivi di barbarie e di occupazioni esclusivamente militari — riassumiamo dal Vidari — lo schiavo, quando era lasciato in vita, riceveva i mezzi di sussistenza non già come ricompensa del suo lavoro, ma come semplice dono del padrone, e tra liberi i servigi o gli oggetti non venivano pagati, ma scambiati con altri servigi o con altri oggetti di cui si avesse bisogno immediato. In età più avanzata, cioè di qualche attività agricola, si cominciò a sostituire al baratto lo scambio, mediante il grano per le piccole negoziazioni, mediante il bestiame per le grandi, e il servizio prestato veniva allo stesso modo scambiato con generi naturali. In siffatte condizioni la produzione della ricchezza non poteva essere che assai scarsa, essendo il lavoro poco apprezzato e lo schiavo considerato come cosa. — Ma quando si scopersero i metalli nobili e i loro grandi vantaggi, di potersi cioè non solo dividere in piccole porzioni, come si faceva del grano, e di potersi trasportare, come si faceva del bestiame, ma anche di non corrompersi, nè guastarsi, e soprattutto di potersi risparmiare e accumulare, allora negli uomini liberi nacque, insieme con una maggior cura dell'avvenire, un incitamento potente ad acquistare e accumular danaro, assumendo lavori e prestando servigi. Sorse così il contratto, il quale, limitato prima ai soli lavori manuali, si estese poi ai lavori superiori dell'intelletto, portando il benefico effetto di nobilitare sempre più, di rendere cioè vie più ricercato e apprezzato, il lavoro e con esso il lavoratore: la qual cosa giovò molto a mitigare prima, e poi a sopprimere la schiavitù — In Grecia, infatti, il costume riconosceva allo schiavo la capacità di possedere, di formarsi un peculio e, ogni volta che lavorasse più di quanto fosse obbligato, di tenere per sé i proventi del proprio lavoro, dandone una parte al padrone, cosicchè, nota lo Spencer, la condizione dello schiavo somigliava molto a quella di un uomo libero che paga gravi tasse; e allora doveva diventar facile, anzi imposto dalle stesse condizioni evolute della vita, il passaggio all'acquisto della libertà personale; nell'antica Grecia la proprietà acquistata dallo schiavo lo poneva in grado di riscattarsi, e in Roma la manomissione divenne così comune, che si dovette porla sotto la restrizione legale. Col tempo, sviluppandosi sempre più in un regime pacifico il lavoro libero, e presentando esso, per il maggiore interesse e la maggiore energia che v'importava il lavoratore, un'evidente superiorità economica su quello servile, si comprenderà come quest'ultimo dovesse tendere gradualmente a scomparire. — Al qual fatto giovò molto nel medioevo il formarsi della grande proprietà per opera del beneficio e del feudalismo, e il suo concentrarsi nelle mani degli ecclesiastici e dei potenti; poichè costoro, avendo bisogno di assicurare la coltivazione dei loro vasti dominî e di trarne quei maggiori profitti che non dà il sudore degli schiavi, e non potendo d'altra parte sorvegliare direttamente i lavoratori della terra, trattarono questi come coloni, interessandoli alla coltura, dando loro una casa fissa e campi da coltivare ed esigendo da loro censi e altre prestazioni. Così si venne formando quel servaggio della gleba che, insieme col feudalismo, è una caratteristica dell'età di mezzo. I costumi che regolavano i rapporti dei servi coi padroni erano certo gravi e opprimenti, andando essi dall'obbligo di giornate di lavoro gratuite sino a quello di atti formali di sottomissione stupidi e ridicoli; ma d'altra parte il costume stesso, concedendo ai servi una, pur limitata, personalità giuridica, oltre il potere di colti-

vare per sé, e insieme non permettendo al padrone di cacciarli dal fondo, dovea lentamente svegliare la coscienza di reciproci doveri e diritti, la quale, rafforzata in sul principio dall'azione indiretta delle nuove idee cristiane di carattere altamente umanitario, fece poi i più rapidi progressi per opera di un nuovo fenomeno sociale, che operò ancor più efficacemente sulla cessazione della servitù della gleba e sull'evoluzione dei concetti morali. — Lo sviluppo delle industrie, ecco l'altro gran fatto che fece sentire ai signori il gravame eccessivo e improduttivo del lavoro servile e, creando il bisogno di una maggior produzione, importò la necessità di mettere il lavoratore in condizioni di maggiore indipendenza e di trasformarlo da servo in salariato: non più il lavoratore fu obbligato a pagare il padrone col frutto del suo lavoro, ma il padrone si obbligò a compensare il lavoratore con una parte del suo prodotto; con che crebbe, oltre la libertà del lavoratore, il senso della sua dignità e del suo valore, specialmente quando la ricompensa non fu più intesa come l'equivalente del lavoro — concetto predominante nell'antichità e nel medioevo e inapplicabile al lavoro intellettuale —, ma come il mezzo necessario a soddisfare le esigenze della vita, le quali variano secondo la natura del lavoro stesso e lo sforzo sostenuto per acquistarne e mantenerne la capacità; in tal guisa il principio della ricompensa poté estendersi man mano a tutti gli uffici anche pubblici, salendo dallo stipendio del musicista e dell'umile impiegato all'onorario del professore e alla lista civile del principe. — E quando, infine, dallo sviluppo delle industrie uscì fuori l'ultimo gran fatto, che tuttora si svolge sotto i nostri occhi, il lavoro libero associato, favorito dalle scoperte scientifiche e dalle loro applicazioni pratiche, altri nuovi incalcolabili vantaggi materiali e morali derivarono alla classe lavoratrice. L'operaio libero, che una volta esercitava isolatamente il proprio lavoro nella propria casa, viene oggi, per la formazione della grande industria in seguito allo sfruttamento di energie naturali, chiamato a entrare negli opifici, dove i diversi momenti di un medesimo lavoro, prima compiuto separatamente, si raccolgono e integrano in una sola opera colossale con risparmio di tempo, aumento di produzione, perfezione di prodotto; si hanno così quei grandi agglomeramenti operai, per cui tante energie e attitudini, prima disperse o inconscie le une delle altre, si accostano tra loro, acquistano coscienza dell'intima solidarietà che tutte deve unirle in un sistema di cooperazione non più coercitiva ma volontaria, e si organizzano in quelle libere associazioni che sono il mezzo più potente per tutelare i propri diritti ».

E invero non è poco il già conquistato dalla classe lavoratrice sotto il rispetto non solo morale, ma anche economico; la parte oggi fatta al lavoro nella ripartizione della ricchezza va sempre crescendo, poichè i salari aumentano, mentre diminuiscono così la rendita della proprietà fondiaria come l'interesse del capitale; l'operaio, inoltre, è generalmente meglio nutrito, meglio vestito, meglio alloggiato che non fosse soltanto cinquanta anni fa; le società di mutuo soccorso, le assicurazioni contro gl' infortuni, le casse-pensioni si moltiplicano ad assicurargli

l'avvenire; l'istruzione elementare è gratuitamente concessa a tutti, lo stesso insegnamento professionale è accessibile alle borse più modeste, e ognuno sa che nella società moderna è questo il migliore strumento di lavoro, il primo capitale sociale messo a disposizione degli ultimi venuti, i quali per tal modo debbono ritenersi largamente risarciti del supposto danno a loro derivante dalla comunque avvenuta occupazione di tutti i beni naturali, poichè il lavoro libero è tal fonte di ricchezza, da permettere a ciascuno, volendo, di acquistare da altri quella proprietà fondiaria o di formarsi quel capitale che non possiede. Certo, assai rimane a fare ancora e siamo ben lontani dall'ideale di chi vorrebbe — e giustamente — per ogni lavoratore onesto almeno quel grado di agiatezza che permette di procurarsi, dopo le dure fatiche materiali, i nobili godimenti dello spirito; tanto lontani che sarebbe già molto riuscire per ora ad assicurare il pane a tutti, eliminando quel grave fatto patologico sociale che è la disoccupazione forzata, con tutta la catena dei mali che l'accompagnano, miseria, indebolimento fisico, involuzione mentale, spirito di rivolta ecc. Pur troppo non è facile guarire questa piaga, dovuta a cause inevitabili, come l'agglomeramento delle masse nei grandi centri e le crisi industriali, ma è lecito bene sperare nel moto stesso della civiltà: il passato ci è garante del futuro. E allorchè, protendendo lo sguardo nel lontano avvenire, si sarebbe inclinati a temere col Mill che la vita materiale diventi sempre più difficile e il problema sociale sempre più arduo, sia per il diminuire della forza produttiva della terra — checchè ne pensino coloro che confidano in una produzione inesauribile, ottenuta con metodi più scientifici —, sia per l'aumentare della popolazione secondo la legge, del resto assai contestata, del Malthus, in misura cioè più rapida dei mezzi di sussistenza, noi non faremo davvero assegnamento, come taluni, sull'assottigliarsi delle fila dell'umanità mercè le epidemie, le guerre, le carestie; noi crediamo piuttosto, con la maggior parte degli economisti filosofi, che la salvezza verrà dal progresso morale; noi confidiamo che gli uomini non saranno destinati, col loro moltiplicarsi, a contendersi un nutrimento divenuto insufficiente e a ritornare in quello stato di barbarie da cui così faticosamente sono usciti: noi, insomma, siamo convinti che a esseri ragionevoli, viventi in un regno di giustizia e di carità, non mancherà modo di porzionare i propri bisogni ai mezzi disponibili per soddisfarli.

VI.— Conclusione: rapporti tra la ricchezza e la moralità, tra i problemi economici e i problemi etici. — Dalla precedente trattazione intorno al diritto di proprietà e ai doveri che ne conseguono, è facile desumere l'intimo nesso che passa tra le questioni d'indole etica e quelle d'indole economica, tra la moralità e la ricchezza. Infatti:

1° Se è ricchezza tutto ciò che serve a soddisfare i nostri bisogni e se il soddisfare i bisogni inerenti allo sviluppo progressivo della vita fa parte di un'attuazione completa della personalità, chi non comprende il valore altamente morale della ricchezza e il dovere che abbiamo di stimarla, farne oggetto di desiderio attivo e in pari tempo rispettarla quando essa sia proprietà altrui? A torto, dunque, si è creduto da taluni che la moralità esiga un assoluto disprezzo della ricchezza.

2° Inoltre, essendo frutto del lavoro, ossia di una forma di attività muscolare o nervosa in cui entra sempre un elemento spirituale, anche per questa ragione la ricchezza appare un elemento di vita morale. Notammo altrove che il lavoro, al pari del coraggio, è insieme un dovere e una virtù, così per l'individuo come per la società. Ognuno, infatti, ha il suo posto di lavoro nel mondo, e nessuno può sottrarsi volontariamente al proprio ufficio, senza venir meno a ogni ragione di esistenza; si pensi, per es., che cosa diverrebbe l'umanità, se l'ozio fosse eretto a massima universale. Né basta esplicare una grande attività di spirito o di muscoli, per essere laboriosi; bisogna che quest'attività abbia un fine, e questo fine sia il bene comune, l'emancipazione dell'uomo dalla tirannia della natura; lavorare inutilmente, fare per disfare o, peggio ancora, distruggere per distruggere, è a un tempo assurdo, insopportabile, immorale; il lavoro improduttivo si comprende tutt'al più a titolo di punizione, come nel caso di Sisifo o delle Danaidi. La qual cosa non significa che il lavoro debba essere a tutti i costi un divertimento, secondo le utopistiche vedute del Fourier; anzi, la sua dignità morale consiste appunto nella sua natura più o meno penosa, per la quale richiede forza e perseveranza; un lavoro che si riducesse sempre a un sollazzo, non farebbe che snervare l'energia nostra fisica e morale; per questo avviene che tra gl'individui quelli che lavorano di più e meglio degli altri sono i più utili e i più buoni, e tra le nazioni quelle che hanno siffatta superiorità morale emergono sicuramente sulle rimanenti; dove,

invece, l'attività lavoratrice langue o è male applicata, ivi diminuiscono di pari passo e la moralità e la ricchezza, così dell'individuo come delle nazioni.

3) La ricchezza, infine, non potendo essere prodotta nè accresciuta se non col concorso attivo e solidale di moltissime energie, ed essendo perciò motivo e strumento all'accostarsi, all'accordarsi e al collaborare di individui e genti diverse, costituisce, anche per tal via, un elemento importante e un fattore efficace di vita sociale.

Quest'ultima considerazione altre ancora ne suggerisce a proposito del meraviglioso fenomeno della solidarietà umana che nasce dal lavoro. Si pensi all'infinita diversità di origine degl'innumerevoli granelli di un pugno di sabbia raccolto sulle rive del Po; orbene, non meno innumerevoli e di non meno svariata origine sono gli elementi che entrano nel più umile prodotto del lavoro umano! Con quanto rispetto, se pensassimo a ciò, dovremmo guardare il pane che fa parte della nostra mensa! Dal bifolco che ha arato e concimato il campo, all'ingegnere, agli operai che hanno costruito le macchine per seminare, raccogliere, battere, mondare, macinare il frumento, dal ferroviere che trasporta le farine, al fornaio che le tramuta in pasta, quante migliaia di braccia hanno concorso in fraterna collaborazione a darci questo cibo quotidiano! Similmente, lo scrittore di un libro dev'esser grato ai più lontani inventori della scrittura, della carta, della stampa e a tutta la lunga schiera di lavoratori che ciascuna di queste invenzioni anima e mette in moto, se può tramandare ai più lontani posteri l'esperienza della propria vita. E come si trasfigura l'opera individuale per chi la guardi dal punto di vista della grandiosa legge della solidarietà! Per essa lo stesso egoista, senza saperlo, non rimane egoista, poichè a rigore nessuno può in nessun modo lavorare esclusivamente per sé; il rozzo contadino che da solo dissoda un terreno incolto, prosciuga un padule miasmatico, strappa un'erba velenosa, uccide un animale nocivo, fa, senza volerlo, opera salutare ai propri conterranei; egli, pur pensando solamente a sé, lavora per tutti; le sue intenzioni sono egoistiche, ma i suoi atti sono fecondi; gli è così che persino l'avar misantropo si trova, alla fin dei conti, di aver accumulato un tesoro di felicità per altri! Il pensiero consolante del bene che risulta dal nostro lavoro deve sempre animarci e sostenerci, specialmente nelle opere monotone e faticose; e deve altresì stimolarci a quella probità professionale, che consiste nel far tutto con intelletto d'amore, tutto con scrupolosità di coscienza: l'impiegato ozioso nelle ore di ufficio, il medico o l'avvocato distratti durante un consulto, il professore negligente nell'adempimento del dovere, insomma tutti quelli che, abusando della fiducia in loro riposta, vengono meno agli obblighi loro, costoro rubano, non guadagnano la mercede che percepiscono. E le conseguenze del mancato adempimento del dovere professionale sono in molti casi particolarmente funeste e tanto più gravi, quanto più la posizione è elevata e delicata: la disattenzione di un farmacista può essere causa della morte di un malato; gli errori di un architetto, di un ingegnere, di un semplice capomaestro, la negligenza di un capostazione possono portare a disastri

— Emilio Zola, per es., è morto a causa di un caminetto mal costruito —; la leggerezza di un diplomatico, l'ignoranza di un generale, la disubbidienza di un ammiraglio possono compromettere l'esistenza stessa della patria. La responsabilità comincia dal primo momento in cui ci si avvia a una professione, e i giovani dovrebbero essere ben penetrati da questa idea; un professore di diritto, esortando i suoi scolari allo studio, diceva loro: « Avvocati, magistrati, un giorno le vostre difese potranno essere colpe, le vostre sentenze potranno essere delitti, se non portate nel vostro futuro ufficio una preparazione adeguata e coscienziosa ». Ne segue che la maggior parte dei nostri doveri individuali consiste in altrettanti doveri sociali; la qual cosa è ancora più evidente nell'età nostra, in cui, sotto i nostri occhi stessi, vediamo attuarsi nel campo economico, oltrechè nel campo politico, un'intima e vasta solidarietà, per la quale ciascuno adempie la propria parte in una grande e maestosa opera sociale e morale. Il Rousseau, pieno di entusiasmo per la vita selvaggia, celebra le svariate attitudini dell'uomo primitivo, capace di esercitare, senza l'aiuto altrui, i più diversi mestieri, di costruirsi da sé la capanna, gli utensili, le armi, di provvedere da solo ai propri bisogni con la caccia o con la pesca; quale nobile indipendenza! esclamerà taluno; quale miseria, invece, diciamo noi, quale errore morale ed economico, quanto tempo perduto, quanta impossibilità di progresso! Cooperazione, ecco la base della vita sociale; e cooperazione, in linguaggio economico, equivale a divisione del lavoro; è necessario che gli sforzi individuali si uniscano mediante un accordo, anche tacito, ma di cui ciascuno deve avere il sentimento; è necessario che tutti facciano assegnamento gli uni sugli altri e che il compito sia diviso così tra gl'individui come tra le nazioni; il tessitore ha bisogno del filatore, il quale, dal canto suo, deve ricorrere al produttore di cotone; nessuno, senza sciupare il proprio lavoro, può servire a sé stesso da calzolaio, da sarto, da muratore; cento operai han messo mano a un solo orologio, altrettanti a una sola carta da giuoco, a un solo biglietto di banca; ciascuno di essi avrebbe prodotto cento volte meno, se avesse dovuto fare l'oggetto intero. Un economista mostrerà i vantaggi materiali di questa distribuzione di uffici e di funzioni, e cioè la maggiore abilità che risulta dall'abitudine, il risparmio di tempo per l'avviamento del lavoro, l'economia di locale e di utensili, e via dicendo; il moralista, invece, si riporta all'idea di solidarietà, la quale, se da una parte sanziona la divisione del lavoro, dall'altra ne segna il limite, fissandolo non tanto al punto in cui essa cessa di essere proficua, il che importa maggiormente sotto il rispetto economico, quanto al punto in cui diventa pregiudizievole alla persona umana, il che importa maggiormente sotto il rispetto etico; la divisione del lavoro, spinta troppo oltre, ridurrebbe la persona umana a un meccanismo uniforme, l'esporebbe maggiormente al pericolo della disoccupazione, e la condannerebbe a un'esistenza monotona senza speranza di progresso; dove si vede, ancora una volta, che l'utile e l'onesto, la ricchezza e la moralità possono benissimo incontrarsi e coincidere.

D'altra parte l'intimo nesso tra l'etica e l'economia politica si rivela pure nel fatto che quelle medesime leggi civili, le quali in nome della morale proteggono il bambino, la donna, l'adulto,

e prescrivono il rispetto alla personalità e alla libertà, e prescrivono i privilegi e le corporazioni — quelle corporazioni che erano altrettante forme di schiavitù prima della rivoluzione francese —, sono anche condizione di prosperità materiale: in altri termini, l'uomo più degno di questo nome è anche il produttore più utile; il valore morale del lavoratore è pur esso causa di ricchezza; la sobrietà, la perseveranza, la pazienza, la probità, e specialmente la giustizia, hanno anch'esse il loro valore economico. Diciamo specialmente la giustizia, perchè il principio di questa virtù sociale per eccellenza « *suum cuique reddere* », inteso nel senso da noi accettato, « a ciascuno secondo le sue opere », porta ai più benefici effetti: anzitutto proporziona, per quanto è possibile, la ricompensa alla fatica e garantisce a ciascuno il pieno possesso della propria persona, nonchè il pieno godimento dei prodotti del proprio lavoro — la schiavitù, come la storia insegna, è un errore economico, oltrechè un'infrazione morale —; in secondo luogo, ispirando le leggi civili e politiche che regolano la proprietà, l'industria, il commercio, l'organizzazione dell'istruzione, la libertà degli individui e delle nazioni, eleva sempre più il regime sociale verso l'ideale etico, assicurandogli in pari tempo uno stato di benessere economico — si sa che i cattivi governi, quelli in cui il diritto si trova alla mercé dell'arbitrio sovrano, sono un flagello per la proprietà pubblica, e che la guerra, una delle aberrazioni più gravi della coscienza umana, è in pari tempo causa di esaurimento e miseria —. Insomma, la teoria della produzione non differisce punto, sotto più rispetti, da un capitolo di etica, e per una felice coincidenza la ricchezza si acquista e si conserva per le stesse vie per cui si perviene alla più alta personalità. Senza dubbio, non manca chi arricchisce per altre vie; ma i guadagni, se pur meritano questo nome, provenienti dal furto e dalla disonestà, non accrescono punto il patrimonio sociale, e si può facilmente pensare che cosa avverrebbe, quando questa forma di condotta fosse universalizzata.

Nè soltanto la produzione, ma anche il consumo della ricchezza è una questione di economia politica, su cui l'etica rivendica giustamente i propri diritti. L'uomo produce per consumare, ossia per soddisfare i propri bisogni; ora, a tutta prima parrebbe che l'economista non dovesse affatto preoccuparsi, come il moralista, della qualità di questi bisogni, nè badare se essi siano

corporei o spirituali, naturali o artificiali; egli dovrebbe soltanto eccitarli, accrescerli, crearne dei nuovi, pur di fornire consumatori ai produttori della ricchezza. Eppure non è così: la dottrina economica non si trova in disaccordo, su questo punto, con la dottrina morale: essa è ben lungi dal riguardare l'aumento indefinito dei bisogni artificiali come una fonte di ricchezza, il tempo impiegato a produrre il superfluo come un tempo bene impiegato: essa fa delle riserve persino sull'utilità del lusso, il quale distrae, per produrre cose inutili, un capitale e una forza, che potrebbero meglio applicarsi a profitto dell'umanità. Esistono, infatti, bisogni fittizi che non aggiungono nulla al valore morale e intellettuale dell'uomo, nè alla sua salute fisica; ve ne sono poi altri provenienti da abitudini addirittura depravate, che tendono ad abbassarlo, a corromperlo, a indebolirne l'anima e l'organismo, nè le ricchezze destinate a soddisfarli possono dirsi beni, perchè contribuiscono più alla rovina che alla fortuna delle nazioni; per es., chi vorrà considerare come indispensabile il vizio così funesto delle bevande alcoliche e dei narcotici, e come produttivo il lavoro occorrente ad alimentarlo? Anche qui, dunque, la scienza morale e la scienza economica si accordano nelle conclusioni, onde giustamente il Bersot scrive che « le medesime idee di dovere e di diritto, di libertà e di responsabilità, necessarie alla vita morale degli individui e dei popoli, sono in pari tempo necessarie alla loro esistenza e prosperità materiale: esse danno loro a un tempo la dignità e il pane ».

RIASSUNTO.

I. — Il diritto inerisce alla persona e si esteriorizza nelle cose necessarie al mantenimento della persona stessa sotto la forma del diritto di proprietà; ogni attentato a questo diritto è un furto, la cui immoralità cresce col grado di perversità del suo autore e con l'entità del danno arrecato alla vittima.

II. — Il diritto di proprietà, detto anche *plena in re potestas* ovvero *ius utendi et abutendi*, si fonda, così per gli oggetti materiali di prima necessità come per tutte le utilità

rare che vanno sotto il nome di ricchezza, nel bisogno e nel dovere di vivere, e nasce non dalla violenza, ma dal possesso del primo occupante, rinforzato e consolidato dal lavoro. Il diritto di proprietà si giustifica altresì col diritto di libertà, per il quale ogni persona porta da natura la facoltà di disporre, secondo ragione, di sè, della propria attività e dei prodotti di questa; la proprietà, quindi, lungi dall'essere una convenzione artificiale destinata a scomparire, è un fatto naturale che nessun arbitrio umano potrebbe legittimamente sopprimere.

III. — Infatti, gli stessi più fieri avversari della proprietà non ne domandano l'abolizione assoluta, ma soltanto la limitazione, sostituendo, per una gran quantità di beni materiali, la proprietà collettiva all'individuale. Senonchè, anche prescindendo dal carattere essenzialmente individualistico della proprietà, la teoria collettivistica — tenga conto o no essa, nel ripartire i prodotti, del disuguale valore produttivo dei lavoratori, si chiami cioè essa socialismo o comunismo — appare insostenibile, così dal punto di vista etico come da quello economico: dal punto di vista etico è una perenne ingiustizia, sacrifica la libertà e la dignità umana e toglie all'attività individuale ogni stimolo, ogni iniziativa; dal punto di vista economico, poi, porta direttamente alla miseria universale.

IV. — Si obietta: se la proprietà è soprattutto figlia del lavoro, essa si giustifica per gli oggetti prodotti dal lavoro, non per la materia prima (terra, miniere, acque ecc.) a cui il lavoro si applica; la materia prima è di tutti, come ammettere, quindi, la proprietà fondiaria a beneficio di pochi? — Si risponde: la proprietà fondiaria si giustifica col diritto del primo occupante, che implica già un primo lavoro; inoltre essa assai meno di quanto sembri è limitata a pochi, poichè dai proprietari diretti si comunica di continuo, più o meno indirettamente, a quanti ne partecipano mediante la locazione, l'affitto, la donazione, l'eredità — checchè si dica contro il legittimo

diritto di testare, così strettamente connesso a quello di possedere, specialmente nella cerchia dei rapporti di famiglia —. A quella parte dell'umanità, poi, che in ogni modo rimane priva dalla proprietà fondiaria, nessuno potrà mai togliere il diritto alla proprietà proveniente dal lavoro; per il lavoro a tutti è dato procurarsi l'altro grande fattore di ricchezza che è il capitale, e la cui legittimità si ritrova nella stessa sua natura, non essendo esso che lavoro accumulato. Dai rapporti che intercedono tra la proprietà fondiaria, il capitale e il lavoro deriva il gran problema sociale della ripartizione della ricchezza.

V. — Di fronte a tale problema, il moralista può determinare, almeno in teoria, ciò che si esige dalla più elementare giustizia commutativa, e cioè che tanto alla proprietà fondiaria, quanto al lavoro e al capitale spetta una ricompensa sotto forma o di rendita, o di salario, o d'interesse. In pratica, peraltro, è assai difficile ripartire equamente la ricchezza prodotta tra i suoi tre fattori, nè le dottrine socialistiche risolvono punto il problema; lo stesso criterio naturale dell'offerta e della domanda presenta pericoli d'ingiustizie, ai quali non si può ovviare se non con una sapiente quanto difficile protezione del contratto di lavoro da parte dello Stato e, meglio ancora, con una sempre più chiara coscienza, da parte della classe abbiente, dei doveri di giustizia e carità che a essa incombono verso la classe proletaria. Non si possono negare a tal riguardo i notevoli progressi fatti dai tempi più remoti ai giorni nostri: dalla schiavitù personale dell'età antica alla servitù della gleba dell'età medievale, dal salariato dell'età moderna alla compartecipazione degli utili dell'età contemporanea, si è avuta una continua evoluzione, a cui è andata parallela una tale elevazione dei concetti di dignità, di libertà e di solidarietà, da diminuire sempre più la distanza tra la classe abbiente e la classe proletaria e da sostituire sempre più il regime della cooperazione spontanea a quello della cooperazione forzata. Insomma, se si confronta il passato col presente, non è

poco il già conquistato dalla classe lavoratrice sotto il duplice rispetto economico e morale, ed è lecito sperare in un avvenire ancora migliore per tutte le classi sociali, malgrado le fosche previsioni del Malthus e del Mill.

VI. — Da quanto precede è facile desumere l'intimo nesso tra le questioni d'indole etica e quelle d'indole economica, tra la moralità e la ricchezza. Se da una parte la ricchezza ha un alto valore morale *a)* come mezzo all'attuazione della personalità, *b)* come stimolo alla grande virtù del lavoro, *c)* come fattore efficace di solidarietà umana, d'altra parte la moralità ha un alto valore economico, perchè, grazie a una felice coincidenza, si perviene alla vera ricchezza per le stesse vie per cui si perviene alla più alta personalità; la giustizia, soprattutto, virtù sociale per eccellenza, porta ai più benefici effetti economici, assicurando a ciascuna persona il possesso di sè e dei prodotti della propria attività, ed eliminando con i conflitti tra individui e tra nazioni una delle principali cause di esaurimento e di miseria. Nè solamente intorno alla produzione, ma anche intorno al consumo della ricchezza l'etica e l'economia si accordano; entrambe, infatti, condannano tanto certi bisogni fittizi o provenienti da abitudini depravate, quanto il lavoro improduttivo diretto a soddisfarli. In conclusione, le due scienze, lungi dal contraddirsi, si completano e si sostengono a vicenda.

XVIII.

ETICA SOCIALE IN SPECIE

A) FAMIGLIA.

- I. La famiglia e sua importanza morale. — II. Condizioni etiche della famiglia. — III. L'unione sessuale e la questione del divorzio. — IV. La patria potestà e la questione del femminismo. — V. Processo storico della famiglia. — VI. Avvenire della famiglia.*

I. — La famiglia e sua importanza morale. — L'uomo, abbiamo detto, è per natura sua socievole, onde si rivela profondamente vero l'adagio comune: *unus homo, nullus homo*; ecco perchè ciascun individuo, non potendo conseguire nell'isolamento la piena personalità, è naturalmente tratto ad attuarla entrando in comunione con altri individui e formando con essi degli organismi etici più o meno vasti, in cui i singoli membri, al pari delle membra di ogni altro organismo, pur conservando la propria individualità, contraggono reciprocamente tale relazione, da costituire col loro accordo una personalità più complessa, più ricca, più intera. Il più elementare organismo etico, in cui storicamente per la prima volta appare l'integrazione di diversi individui nell'armoniosa sintesi di un'unica vita, è la famiglia, non già quella naturale, quale si ritrova anche negli animali, ma quella umana, quella trasformata dall'attività nostra nel modo che vedremo.

Abbiamo detto «storicamente», perchè «logicamente» la famiglia umana presuppone un organismo più vasto di cui fa parte, ossia lo Stato, del quale, come dice Aristotele, tutte le società sono membri (*πάντα... αἱ κοινωνίαι μόρια τῆς πολιτικῆς*), essendo in ogni organismo il tutto anteriore alle parti; una mano, infatti, non è mano se non in quanto ricompresa nel congegno del nostro organismo corporeo, perchè qui rivela la sua finalità; staccata, mal s'indovinerebbe che cosa fosse.

Orbene, la grande importanza etica della famiglia appare subito, ove si pensi che in essa per la prima volta acquistano un significato loro proprio il bene e il male morale; queste due nozioni, infatti, s'illuminano non già nella coscienza dell'uomo singolo, il quale, quando rimanesse chiuso nella sua particolarità, confonderebbe il bene col proprio piacere e il male col proprio dolore, ma nella coscienza dell'uomo che vive in società, perchè una volontà non si conosce veramente se non specchiandosi in un'altra, non opera bene, se non conformandosi a un'altra e collaborando con questa a un prodotto comune, ad attuare cioè quella vita universale dello spirito, in che consiste il fine ultimo del vivere umano. Cicerone, nel *De finibus*, riportando e facendo sua una sentenza di Crisippo, dice che tutte le altre cose sono fatte per gli uomini e per gli Dei, ma che uomini e Dei sono fatti per la loro vita comune: « praeclare enim, Chrysippus, caetera esse hominum causa et deorum; eos autem communitatis et societatis suae ». La moralità, in altri termini, non nasce se non quando la volontà dell'individuo si subordina a una volontà superiore, che è appunto la volontà comune; e poichè la prima volontà comune sorge con la famiglia, è naturale che lo Stato abbia cominciato a organizzarsi con una certa determinatezza e stabilità di funzioni, ad assumere forza superiore direttiva, a sostituire l'ordine e la civiltà allo stato primitivo di guerra e di barbarie, solo quando la società domestica cominciò a costituirsi intorno al padre, capo, padrone e giudice; la civiltà si può dire nata

Dal dì che nozze, tribunali ed are
 Dièr alle umane belve esser pietose
 Di sè stesse e d'altrui.

Infatti, l'ideale etico, quale fu da noi determinato nei suoi due fattori solidarietà e libertà, si svolge dal seno della vita familiare in correlazione con tutto il resto della vita sociale, e nella famiglia, avanti che altrove, ha la sua piena attuazione. Avanti che altrove, perchè la famiglia è la cerchia prima, la più vicina all'individuo, la più naturale, in cui l'uomo è chiamato a esercitare la propria attività; è inoltre la prima scuola di moralità, per la natura stessa delle relazioni che implica tra superiori e inferiori e tra uguali; inizia, infine, quella rete di interessi economici e spirituali, che poi si allarga a tutto

quanto l'organismo sociale. Noi descriveremo anzitutto la struttura dell'organismo della famiglia, mostrando le condizioni su cui poggia e le relazioni da cui risulta; poi diremo brevemente del suo passato storico e del suo probabile avvenire.

II. — Condizioni etiche della famiglia. — Due principalmente sono le condizioni su cui poggia l'istituzione della famiglia: 1) l'unione sessuale, 2) la patria potestà. Spetta all'etica determinare razionalmente la forma di quella e i limiti di questa, e quindi i rapporti — e con i rapporti i doveri — che intercedono, tra coniugi, tra genitori e figli e tra figli. Cominciamo dall'unione sessuale.

III. — L'unione sessuale e la questione del divorzio. — Punto di partenza per la formazione della famiglia è quella speciale forma di legame che nasce tra individui di sesso diverso e che si chiama amore. L'amore è un'amicizia, dice Aristotele, dove il vincolo dello spirito è suggerito dalla stessa natura, è secondo natura (*κατὰ φύσιν*), e perciò in esso va cercato il primo germe di ogni organismo sociale. Nell'amore, infatti, c'è il bisogno di vivere in altri e per altri, la tendenza a sopprimere la propria nella coscienza altrui, lo sforzo a rompere la cerchia ristretta della pura individualità per dilagare nella cerchia infinita della vita universale. « L'odio, l'invidia, la vendetta, scrive il Fiorentino, tutte queste malvagio tendenze che mirano alla distruzione, non rivelano altro che l'angustia dell'egoismo, perchè sono esclusive, perchè dissociano, invece di associare. Non così l'amore, che straripa quasi fuori della propria esistenza individuale, che ci fa indovinare il nostro complemento in un altro, che ci avvezza a immolare il nostro piacere al piacere altrui, a proporre come fine della nostra vita un'altra vita, come modello della nostra coscienza un'altra coscienza, come guida della nostra volontà un'altra volontà, che primo, insomma, stringe in noi quel nodo, che più tardi la ragione convertirà in dovere. Il Leopardi in uno dei suoi canti immortali, *Amore e morte*, ha notato che l'amore profondo ispira un tedio della propria esistenza e un desiderio di finirla:

Quando novellamente
Nasce nel cor profondo
Un amoroso affetto,

Languido e stanco insiem con esso in petto
Un desiderio di morir si sente ;
Come non so : ma tale
D'amor vero e possente è il primo effetto.

Il fatto è vero e l'osservazione è giusta: nell'amore si presenta un'altra finalità, a cui la vita individuale non basta; lampeggia dinanzi allo spirito qualcosa di universale, che il momento fugace della coscienza soggettiva non riesce a fissare: quindi lo sgomento. Ma ciò che non può l'individuo, può la specie: la generazione è un prodotto comune, dove si attua la comune coscienza. Ciò che era accomunamento ideale nell'amore, diviene una realtà nell'atto che molto appropriatamente prende il nome di generazione, perchè provvede al genere, non più all'individuo. Il prodotto comune dei genitori è la prole, la coscienza comune dei coniugi, apparsa come sentimento nell'amore, si mostra come un fatto nei figli procreati, e questo fatto è bene comune, e ogni bene comune, dice Aristotele, tiene legati insieme quelli che vi partecipano ».

α) Senonchè l'amore, per sè stesso, come puro sentimento, è fugace, onde i greci, leggiadri creatori di miti, lo fecero non solo bendato, ma altresì alato; e la sua instabilità mal basterebbe alla fondazione di quella vita comune, in cui risiede il fine della nostra attività pratica. Occorre, quindi, che nell'uomo non accada come negli animali in genere, dove il vincolo di famiglia dura al massimo tutto il periodo dell'allevamento, e non appena la prole acquista una certa indipendenza, ogni vincolo si può dire finito; nell'uomo occorre che anche l'amore, come ogni altro elemento naturale, venga rifatto e trasformato dalla ragione per convertirsi in fedeltà, ossia in alcun che di stabile e di necessario, che vieti i molti e fuggevoli amori, fissi questo sentimento, e, mediante tale conversione, lo purifichi, lo trasformi. La mutua fedeltà dei coniugi è condizione essenziale perchè l'amore acquisti carattere umano: senza di essa i connubi tra gli uomini sarebbero vaghi e promiscui come tra i bruti. β) Il che non significa che il connubio umano debba ridursi a un puro contratto, concluso col mutuo consenso di due volontà, senza alcun elemento affettivo, quasi che si trattasse di una compra-vendita; in tal caso si avrebbe sì l'elemento spirituale, ma mancherebbe l'elemento naturale. γ) Molto meno, poi, significa che esso vada disgiunto dal carattere proprio della sessualità, ossia dall'istinto della gene-

razione, per indirizzarsi alla sola bellezza, perchè allora assorgerebbe tutt'al più a un valore estetico, mai a un valore etico; anzi, correrebbe il rischio di diventare estremamente immorale, diventando innaturale, quindi irrazionale, come l'amor greco tra individui del medesimo sesso. — A fondar la famiglia umana, insomma, α) non basta l'amore fuggitivo, β) non basta il contratto, γ) non basta un'idealità estetica; ma occorre quell'atto solenne che si chiama matrimonio, e per il quale l'amore fuggitivo si tramuta in fedeltà, il contratto si basa sopra un sentimento, l'idealità estetica si unisce alla finalità reale della natura, alla conservazione cioè della specie. Modestino, giureconsulto romano del III secolo, compendia nella seguente definizione il concetto che la legislazione romana aveva del matrimonio: « *Nuptiae sunt coniunctio maris et foeminae, consortium omnis vitae, divini et umani iuris communicatio* ». Tale definizione, come si vede, esige anzitutto la congiunzione dei sessi (*coniunctio maris et foeminae*), ed è qui l'aspetto fisiologico-naturale del matrimonio, quello che si verifica anche nelle specie viventi inferiori; poi la comunione di vita tra i coniugi per tutta la durata della loro esistenza (*consortium*, quasi comunanza di sorti, *omnis vitae*), comunione la quale non si compie nell'accoppiamento, nè ha per solo fine la procreazione dei figli, *ἡ τεκνοποιία* direbbe Aristotele, ma si estende a tutto il resto dell'attività pratica (*divini et humani iuris communicatio*), ed è qui l'aspetto psicologico-razionale del matrimonio, senza del quale non si costituisce quell'unità di coscienza, quell'organismo etico, di cui il coniugio, il convitto, la prole comune sono condizioni indispensabili sì, ma non sufficienti. Questo secondo aspetto del legame coniugale si rivela assai bene nei matrimoni infecundi, in cui, rimanendo insoddisfatto lo stimolo di propagar la vita e di tramandare il proprio nome, che è quasi il simbolo dell'attività etica, si adottano come propri i figli degli altri; nell'adozione l'elemento naturale manca affatto, e pur nondimeno per essa si ha un'imitazione della natura, « *actus legitimus* — la definivano le leggi romane — *naturam imitans ad eorum, qui liberos non habent, solatium inventus* », e la famiglia può costituirsi lo stesso in tutto il suo valore spirituale.

Dalla precedente definizione derivano due conseguenze importantissime per il matrimonio, che si traducono in due doveri fondamentali per la sua moralità, e cioè:

- a) la sua *forma monogamica* ;
- b) la sua *indissolubilità*.

a) Riguardo alla forma monogamica, è facile dimostrare quanto essa sia essenziale al regolare e pacifico funzionamento della vita domestica e in generale all'attuazione dell'ideale etico. Anzitutto, per la costante approssimativa uguaglianza generalmente constatata nel numero degl'individui dei due sessi, soltanto la dualità dei coniugi impedisce il privilegio del matrimonio a vantaggio di alcuni più forti o più fortunati, quale si verifica presso i popoli con regime crudamente aristocratico-militare; ma, prescindendo da ciò, è un fatto che, se la donna avesse più mariti, come nel caso della poliandria, la prole non sarebbe certa, e mancherebbe quel pegno di accordo che si ha nei figli, quando sono prodotto comune dei medesimi coniugi; se fosse poi l'uomo ad avere più mogli, come nel caso della poligamia, la certezza della prole potrebbe non esser compromessa, è vero, ma si andrebbe contro i principî di uguaglianza e solidarietà, che sono i due fattori dell'ideale etico. Posta la massima kantiana: « opera in modo da trattare la persona umana sempre come fine, mai come mezzo », affinchè essa venga osservata nel matrimonio, è necessario che una persona si dia tutta a un'altra, e reciprocamente questa tutta a quella; soltanto in una perfetta reciprocità di servigi la dignità della persona non si abbassa; il che non avviene nè nella poligamia, dove l'uomo non dà intero sè stesso, nè nella poliandria dove la donna non dà intera sè stessa; queste due istituzioni, dunque, — che del resto sono andate sempre più scomparendo col progresso della civiltà — contraddicono al concetto della persona e della libertà. Diciamo di più, esse contraddicono alla stessa natura umana; chi non sa che l'amore, come sentimento, non patisce rivali, e che la gelosia ne è compagna inevitabile? anche sollevato a un valore spirituale, anche trasformato in fedeltà, l'amore è esclusivo: la fede non ammette plurale. Inoltre, a fondamento della famiglia sta il concetto che gl'individui dei due sessi, avendo ciascuno qualcosa che manca all'altro, debbono completarsi a vicenda, donde il bisogno imperioso di quel reciproco scambio di servigi, da cui nasce ogni società; tra i due sessi, infatti, c'è una vera opposizione di attitudini naturali, e nondimeno, lungi dal contraddirsi, essi non chiedono di meglio che conciliarsi, comporsi in una medesima unità. Le differenze fisiologiche, così evidenti per sé stesse, si riflettono in differenze psichiche: l'uomo, per l'esuberanza della forza fisica, è più facilmente impetuoso e violento, la donna, per la sua

naturale debolezza, è più gentile e delicata; più robusto l'intelletto, più saldo il volere nell'uno, più squisito il sentimento, più fervida la fantasia nell'altra; quello è più portato ad acquistare, questa più ad amministrare; il primo è più atto a comandare, la seconda più a educare; si riuniscano così opposte qualità e si riuscirà mirabilmente alla fondazione della famiglia, la quale richiede le une non meno che le altre, per raggiungere quell'integrazione e quindi quell'autarchia, ossia quel bastare a sé stesso, che è lo scopo finale di ogni società, dalla più elementare alla più complessa. Ora, a una siffatta integrazione nel matrimonio due individui sono sufficienti; più, intralcerebbero, anziché agevolare, il compito della vita comune; se ci fossero più padri o più madri in una stessa famiglia, se ivi più uomini comandassero o più donne amministrassero, si finirebbe col rendere impossibile l'accordo, e, senza accordo, come costituire un organismo qualsiasi? La società domestica, dovendo avere un'unica personalità, deve avere un'unica direzione, che è quella del padre, e con un'unica direzione un'unica amministrazione, che è quella della madre; che se tal direzione fosse privilegio di uno solo tra i mariti, o tale amministrazione di una sola tra le mogli, i rimanenti starebbero al di sotto di quell'uno e di quell'una, e nell'organismo della famiglia, invece dell'uguaglianza dei membri, s'introdurrebbe la servitù. Insomma, supposta la pluralità dei coniugi, questi o sono tutti uguali ovvero uno superiore e gli altri inferiori; nel primo caso manca la concordia, nel secondo la libertà, in entrambi l'unità della coscienza, l'organismo etico. È giusto, pertanto, che in una società come la nostra, costituita sulla prevalenza dei principî di uguaglianza e di solidarietà, la monogamia sia imposta come base della vita domestica e di tutta quanta la vita sociale. Infatti, presso tutti i popoli civili questa forma di matrimonio importa talmente, che lo Stato si è sentito nel dovere di tutelarne e garantirne l'osservanza con la precisa imposizione di alcuni atti precedenti e accompagnanti la sua celebrazione, per es., la pubblicazione dei nomi dei futuri coniugi, la presenza di due testi e di un pubblico ufficiale, la registrazione nel libro dello stato civile ecc., e ciò al fine di eliminare possibili frodi nel vincolo monogamico. Del resto — giustamente nota il Vidari — il grande pericolo per la monogamia viene non tanto dall'istinto sessuale dell'uomo, con che alcuni vorrebbero giustificare la poligamia, quanto dalla passione ses-

suale, cioè da quel fatto psicologico, proprio dell'essere suico-sciente, per cui questi arriva a fare oggetto e scopo della sua condotta il piacere stesso che accompagna il soddisfacimento dei suoi bisogni; il pericolo è, dunque, tutto e solo nel vero e proprio egoismo, il quale è poi sempre il grande nemico della moralità.

b) Riguardo all'indissolubilità del matrimonio, è evidente come essa strettamente si colleghi con l'esigenza della monogamia, poichè la dissolubilità, in forma di ripudio o di divorzio che sia, importerebbe una poligamia successiva, non meno immorale della simultanea. Soltanto l'indissolubilità rende possibile - se non sempre garantito - il rispetto continuato della persona umana nella cerchia della famiglia, di modo che la donna sia non già strumento di piacere, ma vera compagna dell'uomo, e l'uomo non già ludibrio di passioni, ma vero essere di ragione; soltanto l'indissolubilità provvede all'interesse della prole, di cui è facile immaginare la triste condizione materiale e morale, quando si pensi alla dolorosa anomalia di poveri figliuoli, orfani di genitori viventi; soltanto l'indissolubilità, infine, risponde alle aspirazioni dell'amore spirituale, il quale, quand'è sincero, nell'atto stesso in cui si dichiara e si afferma, non può non dichiararsi e non affermarsi immutabile e indefettibile: amarsi sempre, non abbandonarsi mai, sono sempre queste le solenni promesse tra anime innamorate. A ciò si aggiunga, che le stesse esigenze della vita civile moderna fanno considerare l'indissolubilità del matrimonio come la più rispondente a una vita tranquilla, ordinata e proficua, specialmente se intenta ai lavori dello spirito, e che l'unità e la continuità etica della vita sociale trovano la loro radice nell'unità e continuità della vita domestica, la quale, a sua volta, non può trovarla che nella stabilità del vincolo coniugale.

Da tutto questo risulta la più recisa condanna del divorzio, che è la più grave offesa alla santità della famiglia e che differisce profondamente dalla semplice separazione legale, in quanto consente ai coniugi separati di celebrare nuove nozze. Le ragioni che di solito si adducono per giustificare l'introduzione nella nostra legislazione, quando fossero valide, potrebbero indurre tutt'al più a tollerarlo come un minor male di fronte al pericolo di mali maggiori, mai ad approvarlo. Ma sono valide queste ragioni? Accenniamo alle principali, prendendo a scorta i più eminenti giuristi, tra cui il nostro Salandra.

1) Si è asserito che il divorzio giovi: a) a diminuire il numero degli adulteri; b) a invogliare alle legittime unioni e ad accrescere la fecondità; c) ad attenuare la delinquenza. Ma l'esperienza fattane nei paesi che lo adottarono sta a provare, invece, il contrario: — a) E

vero che dell'adulterio si perderebbe persino la nozione, o almeno la nozione giuridica, quando al matrimonio si sostituisse la libera unione: ma è pur vero che la possibile dissoluzione del vincolo coniugale non riesce che ad allentarlo sempre più e a diminuire i freni morali e materiali che trattengono dall'infrangerlo, tanto che gli stessi legislatori, che introdussero e disciplinarono il divorzio in altri paesi, sentirono altresì — almeno prima di oggi — il bisogno d'impedire che esso fosse la ratifica dell'adulterio, stabilendo che il coniuge divorziato per mancata fede non potesse mai sposare il suo complice; si è conosciuto, dunque, che l'adulterio s'intreccia col matrimonio e col divorzio, nè più nè meno che col solo matrimonio; anzi, col divorzio dà origine a una serie di nuove e più svariate combinazioni, da cui trae ricco alimento la fantasia dei romanzieri e dei commediografi, esausta nella monotona ripetizione del vecchio tema. — b) Ai ragionamenti, poi, con cui si vorrebbe concludere che il divorzio giovi alla nuzialità e alla natalità, in quanto attenuerebbe la paura del vincolo indissolubile e favorirebbe nuove legittime unioni, altri non meno efficaci potrebbero contrapporsene, mettendo innanzi il disgusto del vincolo meno rispettato, i numerosi divorzi non susseguiti da altre nozze, la maggiore scioltezza nei rapporti sessuali; ma più ancora dei ragionamenti sono eloquenti i fatti, i quali, spassionatamente interrogati, attestano non essere punto dimostrato l'asserito benefico influsso del divorzio sui costumi: in Francia, per es., dal 1884 da che vi fiorisce questa istituzione, è divenuta più che mai sensibile la deplorata scarsezza delle nascite, mentre è cresciuta la proporzione dei figli illegittimi. — c) Contro coloro, infine, che attribuiscono al divorzio una grande efficacia attenuatrice su certe forme di delinquenza — al punto che alcuni sociologi vorrebbero annoverarlo tra i sostitutivi penali, in quanto che, data la possibilità di sciogliere il vincolo odiato coi mezzi del diritto, è naturale che si rinunzi o si ricorra meno frequentemente ai mezzi del delitto, abbiamo già visto che per l'adulterio non è così; per le altre forme di offesa al costume o alle persone, poi, la loro diminuzione in qualche paese straniero non è dovuta tanto al divorzio, quanto piuttosto alla generale diminuzione dei reati di sangue; onde sarebbe vano sperare che popolazioni tuttora corresse a questo genere di reati e disposte per secolari consuetudini a non reputar lavate le offese se non dalla violenta e cruenta reazione personale, mutino carattere solo perchè sono mutati alcuni articoli del codice civile; svalutato il matrimonio, diminuiranno probabilmente i reati propri dell'indissolubilità, ma li sostituiranno quelli propri del divorzio; non è presumibile che le torbide passioni umane non siano eccitate da quest'altra forma di crisi nei rapporti familiari, e che questo nuovo germe di sospetti, di dissensi, di odi, non dia, nei terreni propizi, amaro frutto di delitti.

2) Si è sostenuta, inoltre, la causa del divorzio, narrando o avendo presenti alla mente pietosi casi d'infelicità coniugale, sia reali sia ingegnosamente finti nella commedia o nel romanzo; ma conviene riflettere che non c'è legge o istituzione umana, dalla cui applicazione non derivino meriti o immeritati danni individuali. Rimediarsi o attenuarli devesi senza dubbio, ma senza danneggiare l'intero aggregato sociale; come si fa obbligo al soldato di sacrificarsi per la salvezza della patria, così si fa obbligo al coniuge sventurato di sacrificarsi per la salvezza della famiglia, su cui poggia tutto l'edificio della società: *salus publica suprema lex esto*; all'utilità

e alla felicità dell'individuo e del presente sono da preferire gl'interessi generali e ideali della collettività e dell'avvenire.

Ma, anche a volersi mettere esclusivamente dal punto di vista della felicità individuale, è proprio vero che questa abbia ad avvantaggiarsi con l'istituzione del divorzio? Vediamo.

Il maggiore tra i filosofi positivisti lasciò scritto: « L'obbligo di conformare la vita a una necessità insormontabile, lungi dal riuscire dannoso alla felicità umana, è invece, ordinariamente, una delle sue condizioni più indispensabili, per poco che la necessità si possa tollerare, poichè previene e impedisce l'incoerenza dei propositi e l'esitazione dei disegni. Generalmente gli uomini sono più atti a seguire una condotta, i cui dati fondamentali non dipendono dalla loro volontà, che non a sceglier bene la condotta da tenere. È agevole, infatti, intendere che la nostra maggiore felicità morale deriva da situazioni che non hanno potuto essere scelte, come, per es., le relazioni tra padre e figlio ». Queste parole, applicate al caso del matrimonio, significano che, mentre la certezza dell'indissolubilità induce alle piccole e alle grosse transazioni, alla mutua tolleranza, senza della quale nessuna associazione umana può a lungo durare in pace, la possibilità e la speranza della dissolubilità creano un sospetto permanente, una causa continuamente operante per l'inasprirsi dei dissensi familiari, in ispecie, poi, dove sia minore la disciplina morale della vita, più vivace la tendenza a non rassegnarsi e a non tollerare fastidi o contraddizioni, più fiacco, e quindi più propenso alle risoluzioni subitanee e violente, il carattere. Non conferisce, dunque, il divorzio nuovi e migliori elementi di felicità alla grande maggioranza dei matrimoni, quelli, cioè, che non si sciolgono. Sarà almeno utile agl'infelici che vi ricorrono? Quanto si è detto dei delitti, può ripetersi delle sventure in genere; introdotta la dissolubilità del matrimonio, invece di compiangere le vittime dell'indissolubilità, si dovranno compiangere le vittime del divorzio, invece di ridere dei coniugi ingannati o ingannatori, si riderà dei divorziandi e dei divorziati, già abilmente posti in scena dai comediografi di oltr'alpe. Spesso il divorzio si desidera per un'illusione ottimistica prodotta dall'egoismo: il disagio della situazione presente, più acutamente sentito, fa credere che convenga senz'altro mutarla, quando invece sarebbe possibile migliorarla e acconciarsi persistendovi; si cerca la felicità nel liberarsi dall'*altro*, mentre la causa del male sta in *noi stessi*, e quest'ultima liberazione non è possibile altrimenti che con estreme risoluzioni, delle quali sono terribilmente frequenti gli esempi tra i divorziati, più ancora che tra gli stessi vedovi, che pure vanno così innanzi ai coniugati e ai celibi nella dolorosa statistica dei suicidi. E invero non è difficile scoprire un nesso di causalità tra le due tendenze al divorzio e al suicidio: il matrimonio infiacchito e menomato dalla possibilità dello scioglimento non è più capace dei benefici effetti del matrimonio indissolubile; il limite che quest'ultimo imponeva alle passioni, incanalandole, a dir così, tra due dighe insormontabili, perde ogni forza col diventare meno stabile e più agevolmente superabile, e allora le persone predisposte ad abatterlo si rassegnano meno alla loro condizione: diminuisce, quindi, la calma e la tranquillità morale dei coniugi e nasce un sentimento d'inquietudine, che impedisce loro di accontentarsi di quello che hanno, e tanto meno li induce ad attaccarsi al presente, quanto meno essi si

sentono sicuri dell'avvenire; il vincolo che può essere infranto da una parte e dall'altra, non trattiene più: chi sente malferma la terra sotto i suoi passi, porta naturalmente lo sguardo al di là del punto in cui si trova, ed ecco così, per effetto del divorzio, costituirsi quello stato d'animo, che incita poi al suicidio tanto i divorziandi quanto i divorziati.

Ma specialmente alla donna riesce dannosa un'istituzione, la quale, contrariamente a quel che ne dicono i propugnatori del così detto *femminismo*, non contribuisce punto a quell'elevazione morale e materiale del sesso femminile che giustamente si considera come uno degl'ideali della nostra civiltà. Già Melchiorre Gioia (1767-1829), a spiegare come celebrino le nuove nozze più i vedovi che le vedove, fece notare che « la donna perde del suo pregio, passando dall'uno all'altro marito », e Livio narra che Virginia, patrizia, moglie di Volumnio, console plebeo, scacciata dal tempio della Pudicizia patrizia, rispose fieramente essere anch'essa *uni viro nupta* e gloriarsi dei meriti di suo marito. Nè occorre aggiungere che, mentre dal matrimonio disciolto l'uomo esce, con lo stesso numero di anni, più giovane in realtà e quasi sempre più agiato, in ispecie per gli uffici pubblici e privati ch'egli occupa a preferenza, per la donna, invece, il divorzio può rappresentare, con la libertà, la miseria nell'isolamento, soprattutto quando essa non sia ammessa a domandarla a parità di condizione con gli uomini, o quando il divorzio possa ottenersi non solo per mutuo consenso, ma anche per volontà di un solo coniuge; nel qual ultimo caso la mente ricorre a una scena della commedia antica, che si chiude con la terribile invettiva: *I foras, mulier*. E dire che alcune ardenti faultrici del femminismo, in un congresso a Parigi nel 1900, votarono appunto quest'ultima forma di divorzio, senza riflettere, forse, che le donne non saranno mai beneficate dal femminismo quanto furono beneficate dal cristianesimo, il quale di fronte alla ferocia dei ripudî romani e barbarici, per la prima volta proclamò l'uguaglianza giuridica dei due sessi nel matrimonio: « *divina lex duos in matrimonio pari iure coniungit* ». Ed è questo uno dei più splendidi esempj che la storia ricordi del trionfo su vasta scala della legge del diritto sulla legge della forza, della legge dell'amore sulla legge del piacere; quest'uguaglianza, che la penetrante sagacia di Aristotele non seppe discernere e l'eterea immaginazione di Platone non riuscì a concepire, è ora il più semplice concetto di ogni fanciulla cristiana.

Nè basta: pur prescindendo dall'interesse dei coniugi e pur supponendo conforme a esso il divorzio, nessuno può negare quanto questa istituzione sia dannosa ai figli, tanto che molti per questa sola ragione la combattono e l'accetterebbero tutt'al più ristretta ai soli matrimoni senza prole; e poichè l'esperienza ha dimostrato inattuabile siffatta restrizione, gli stessi legislatori del divorzio sentirono la necessità di provvedere, nei limiti del possibile, alla sorte dei figli dei divorziati. Ma, tranne i provvedimenti estrinseci e quasi regolamentari circa l'obbligo di mantenere ed educare la prole e circa i diritti di successione (strana successione, a dir vero, quella da vivente a vivente!) — provvedimenti, del resto, inutili per le classi povere e insufficiente per le classi agiate, dove spesso sono causa di nuove e disgustose collisioni d'interessi tra i componenti una stessa famiglia e incitamento a frodi e simulazioni —, qual rimedio può mai escogitarsi per una condizione morale così triste come quella

fatta a chi, ancor nella primavera della vita, ha già perduto i propri genitori? Le madri amorose ripeteranno tutte ciò che una di loro ha scritto: « Il divorzio martirizza e demoralizza il figlio... lo pone tra il padre e la madre isolato, giudice quasi. Il divorzio, che infrange un giuramento e un sacramento, è la negazione di ogni sentimento paterno e materno, esclude definitivamente nei coniugi ogni speranza di pacificazione, toglie ai figli il modo di esercitare la loro grande efficacia conciliatrice e impone loro legittimi concorrenti nell'affetto e nel patrimonio dei genitori ». — Ma, si dirà, il dissidio che il divorzio crea tra l'interesse dei genitori e quello dei figli, porta forse alla conclusione che il primo debba cedere al secondo? un interesse, per quanto meritevole di riguardo, non può mai controbilanciare un diritto; e quale diritto più rispettabile di quello di contrarre un secondo legame onesto e legittimo, dopo la cattiva riuscita del primo? forse che la protezione dovuta dallo Stato alla prole può convertirsi in un decreto di celibato perpetuo a danno dei genitori? — Al che risponderemo con parole di fonte non sospetta, uscite cioè dai più audaci spiriti dell'epoca nostra: « Tu sei giovane e desideri moglie e bambini; ma io ti domando: sei tu un uomo tale da poter desiderare un figlio? sei tu il vittorioso, il sacrificatore di te stesso, il dominatore dei sensi, il sire delle tue proprie virtù?... io vorrei che la tua vittoria e la tua libertà giustificassero il desiderio di un figlio; tu devi innalzare edifizî viventi al di sopra di te stesso »; così Federigo Nietzsche. E Lorenzo Tailhade: « Il figlio non è intervenuto nel contratto primitivo, ma egli ha tutti i diritti: i genitori non hanno che doveri; il primo vincolo coniugale crea uno stato che si è obbligati ad accettare incondizionatamente, con tutte le sue conseguenze ».

Insomma, se sono giuste le precedenti considerazioni — di carattere puramente etico, e perciò al disopra di ogni preconcepito politico e religioso, che turbi la chiara visione delle cose —, il divorzio ne esce inesorabilmente condannato, sotto il rispetto così della felicità individuale come dell'interesse sociale. C'è, ripetiamo, chi si compiace a dare una viva pittura della triste condizione fatta a una famiglia travagliata da gravi dissidi tra coniugi, e pur troppo essa risponde alla realtà; ma ai mali di una tale situazione provvede già in qualche misura quella disposizione giuridica che si chiama la separazione legale e che rappresenta l'aspetto caduco del matrimonio: divenuti incompatibili, i due coniugi, a scanso di maggiori guai, è bene che si disgiungano materialmente; è doloroso, ma è necessario; spiritualmente, però, il nodo non si può recidere mai; il Comte lo vede perdurare fin dopo la morte. Coloro che riducono il matrimonio a un semplice contratto, risolvono la questione con molta facilità: il consenso, essi dicono, l'ha creato, il dissenso l'annulla; « ma costoro, scrive il Fiorentino, non si accorgono, che il contratto versa sui mezzi della vita, mentre il matrimonio, benché celebrato per mutuo consenso, versa sulla sostanza stessa della vita, si riferisce al fine umano, e non può esser slegato a capriccio degli individui. La separazione legale potrà staccare i corpi, ma non distruggere l'atto dello spirito, il quale o si deve pensare di nessun valore o, se uno ne ha, deve mantenere l'universalità con cui fu pensata una volta la comunione della vita. *Quod Deus coniunxit, homo non separet*: il dettato religioso risponde perfettamente all'esigenza scientifica ».

IV. — **La patria potestà e la questione del femminismo.** — La seconda condizione da cui dipende il valore morale dell'ordinamento domestico riguarda la potestà paterna, la quale si esercita:

- a) sulla moglie,
- b) sui figli.

a) L'uguaglianza morale tra l'uomo e la donna nei rapporti coniugali non esclude punto una certa superiorità amorevole del marito sulla moglie, ossia una certa potestà, che, intercedendo tra uguali, fu detta da Aristotele potestà civile, per distinguerla dalla potestà regia e dalla potestà dispotica, che intercedono tra disuguali, tra genitori e figli la prima, tra padroni e servi la seconda. Questa superiorità maritale, necessaria del resto all'unità domestica, è giustificata, secondo il Rosmini (1797-1855), anche dalla tendenza propria dell'uomo, e non della donna, a diventar capo di una stirpe; la madre ama sì di grande e ineffabile amore i figli, ma il suo sentimento non va oltre i figli e non tende propriamente a fondare una futura progenie prospera e gloriosa; all'uomo, dunque, spetta il diritto di affermare la propria volontà nella direzione della famiglia, alla donna il dovere di accettare le decisioni da lui prese nell'interesse comune, di seguirlo alla residenza da lui scelta e via dicendo. Ma quest'autorità non deve degenerare in violenza, in tirannia; essa non è legittima, se non in quanto esercitata con l'ascendente della ragione e per via di persuasione. La vita comune non è possibile senza mutue concessioni, e l'uomo che per egoismo, per spirito di dominazione, si abituasse a parlar sempre da padrone, non solo sarebbe ingiusto, ma corromperebbe la fonte stessa della felicità domestica, poichè non può esservi vera affezione se non tra uguali. La subordinazione della moglie al marito, in ultima analisi, non dipende che dalla diversità delle attitudini e da una necessaria divisione del lavoro, non da naturale disuguaglianza; lo prova il fatto che la donna ha anch'essa un impero a sè, nel quale sarebbe ingiusto e ridicolo disputarle l'autorità: questo impero è la casa; quivi essa trova naturalmente la sua superiorità, per le sue belle qualità di pazienza, di ordine, di economia. Del resto, la sua remissività nelle altre questioni riguardanti gl'interessi familiari non esclude la discussione; e se, in caso di dissenso, la preponderanza deve rimanere alla volontà del marito, ciò non avrà nulla di umiliante per la moglie,

quando si consideri la necessità di una gerarchia in qualsiasi associazione e quindi anche nell'associazione coniugale.

Coloro che oggi si fanno rivendicatori dei diritti della donna, non debbono dimenticare che questa non può avere diritti, i quali stiano in contraddizione con i suoi doveri; forse i diritti civili potrebbero esserle concessi in più larga misura, come già si è fatto in molte nazioni, aprendole, per es., l'adito a certi pubblici uffici, a certe professioni liberali; ma quanto ai diritti politici — senza troncare la difficoltà con lo sdegno e con la derisione, alla maniera dei misoneisti troppo rigidamente attaccati al motto *domi mansit, lanam fecit*, con che gli antichi solevano elogiare le loro donne — dobbiamo notare che essi sono assai difficilmente compatibili con gli obblighi propri della donna e più specialmente della madre di famiglia. Chi pretendesse parificare in tutto e per tutto i due sessi, dimenticherebbe la profonda differenza tra i caratteri fisici e psichici dell'uno e dell'altro: la donna è portata più all'analisi dei fatti singoli che alla sintesi delle leggi universali; non s'interessa alla verità per sé stessa e la respinge, se la trova in opposizione con i suoi sentimenti, con le sue tendenze; ha una concezione della giustizia assai ristretta e spesso offuscata dall'affetto e dalla passione, donde quella sua spiccata caratteristica antiggiuridica, che non le permette di sentire tutto il valore della legge; in lei, capace di sacrificio e abnegazione assai più dell'uomo, il sentimento predominante della famiglia impedisce, o almeno diminuisce, la visione superiore e più larga degli interessi sociali; l'uomo, al contrario, riesce meglio alla ricerca spassionata della verità, ha più elevato il senso della giustizia, è più adatto all'agitazione della vita pubblica. E poi, chi volesse a ogni costo la donna-elettore, la donna-magistrato, la donna-deputato, dovrebbe pur giungere alla donna-soldato e arruolare la gioventù femminile al pari della maschile, per mandarla a combattere in caso di guerra! A noi sembra, invece, che, senza toccare questi estremi, la donna, specialmente nell'unione coniugale intesa e attuata sotto la forma più perfetta, possa avere la sua parte nell'esercizio dei diritti politici, poichè, essendo allora in continua comunione di idee col marito, il quale ha il dovere di agire anche per lei, può influire efficacemente sulle opinioni di lui con la forza del buon senso e dell'amore. Il femminismo che vorrebbe fare della donna qualcosa d'ibrido, quasi una specie di terzo

Sesso, è sorto più specialmente per opera di una parte del mondo femminile, la quale, esasperata contro la sorte matrigna, che le negò le gioie della vita coniugale e domestica, e condannata perciò a quella vita solitaria, che per la donna soprattutto è una disgrazia, vien tratta naturalmente a ribellarsi in tutti i modi, anche più strani, al vigente ordinamento sociale; esso, quindi, può dirsi un vero fenomeno patologico della moderna società, sul quale sarebbe troppo pericoloso il voler foggare il tipo della donna avvenire.

Non sarà inopportuno citare a tal proposito le parole di una donna, Luisa Anzoletti: « Le donne assai più degli uomini dovrebbero temere il femminismo; poichè quali sono alla fin fine i vantaggi che il lavoro extracasalingo, sia manuale sia intellettuale, ha recato loro? Una mercede aliena, spesso lungamente stentata, talvolta guadagnata con la debilitazione dell'organismo, non sempre sufficiente a vivere, destinata d'ordinario a supplire all'ammancio dei guadagni maschili per il mantenimento giornaliero della famiglia. E alle tranquille occupazioni domestiche, al lavoro salubre, alle quiete ore vegliate a studio della culla, alle dolcezze della vita intima e del ben vigilato focolare, si è sostituito il tirocinio scolastico, la fabbrica, l'ufficio, il brefotrofo, l'asilo, la casa senza cucina, la femminilità senza poesia e senza scopo. Il femminismo, ridotto a una fatica meccanica dell'intelligenza, spoglia la donna dell'originalità sua, della sua stessa personalità psichica, per plasmarle un cervello maschile, per adattare tutte le facoltà del suo ingegno alla tecnica d'una professione ufficiale, per fabbricare, insomma, la donna "*ripetizione* dell'uomo", e dà ragione al Renan quando sentenziò: — La femme qui nous ressemble, nous est antipathique; ce que nous cherchons dans l'autre sexe est le contraire de nous-même —. Poichè il femminismo, in quanto puro esercizio di imitazione, conforma bensì e uguaglia in certi casi la fatica cerebrale della donna a quella dell'uomo, ma di nuovo e di originale non le aggiunge nulla; non apre alla sua mente nuovi orizzonti speculativi, non favorisce le sue tendenze a distinguersi per qualcosa di tipico, di suo, non la porta a creare per virtù di ispirazione e di fantasia... »

b) Accanto ai rapporti coniugali esistono nella famiglia i rapporti tra genitori e figli, e qui più che mai appare evidente, come prova l'origine stessa del nome, il diritto della patria potestà — nei limiti, s'intende, imposti dal rispetto che è sempre dovuto alla persona umana, ovunque essa si trovi, anche nei figli, i quali perciò non vanno trattati come cose, alla maniera che intendeva l'antico concetto giuridico romano —. Aggiungiamo anzi di più: prima di essere un diritto, la patria potestà è un dovere da parte dei genitori, i quali si può dire che completino la propria educazione sotto l'influsso dei figliuoli mediante l'attività esercitata

su di essi, sia allevandoli, sia educandoli. Che cosa sono, infatti, i figliuoli? Risponde il Fiorentino: « Sono la continuazione della vita dei genitori, sono i tralci novelli che germogliano dal vecchio tronco e ne continuano, ringiovanita, l'esistenza. Nè soltanto naturalmente, ma anche spiritualmente: i genitori con la prima educazione imprimono altresì le prime linee sul loro vergine carattere, li rifanno a modo loro, ne raddrizzano il cammino, ne sviluppano la forza, loro additano il fine da raggiungere e, sino a una certa età, ve li guidano, quasi tenendoli per mano. La coscienza dei figli è uno specchio, dove quella dei genitori si ripercuote e si disegna: la volontà dei bambini, che ancora o non è spuntata o non ha vigore, si modella, si uniforma a quella dei genitori. I latini avevano una frase molto significativa per esprimere l'obbedienza; essi dicevano: *morem gerere*, ossia seguire il costume di un altro. Ora, cotesta volontà, che conosce sé stessa in quanto si conosce in un'altra, corrisponde perfettamente alla relazione per la quale i genitori si riconoscono e si ritrovano un'altra volta nei figli. Nasce così un ricambio, una relazione raddoppiata e quasi riflessa, che dà ragione della stretta tenacia di questo potentissimo tra tutti i legami: i genitori ritrovano la propria esistenza nella vita dei figli, i figli ritrovano la loro volontà in quella dei genitori; i figli quasi ridanno ai genitori la vita naturale che in essi sta per mancare, i genitori comunicano ai figli la vita dello spirito, dopo aver loro comunicata quella dei corpi, e in essi ritrovano quella parte della propria coscienza che con l'educazione vi hanno riposta, il proprio nome, a cui la loro personalità si collega, le loro speranze, che, affidate a più giovani forze, sembrano ricrescere e fiorire ».

Se così è, si rivela da sé la naturale dipendenza dei figli dai genitori, dipendenza la quale, pensata come costante e come tale voluta, diviene obbedienza. Quanti motivi giustificano il riconoscimento dovuto alla patria potestà! I genitori hanno un'esperienza e una ragione di gran lunga superiori a quella dei figliuoli, nè chiedono di meglio che metterle entrambe a profitto di essi con un affetto che per intensità, schiettezza, disinteresse è veramente unico nella sua natura: come, dunque, sottrarsi alla loro autorità, senza essere a un tempo stolti e ingrati? E poi, l'obbedienza, come virtù domestica, non è il fondamento di ogni virtù civile? mal potrebbe obbedire all'autorità delle leggi, al potere positivo, chi fin dai primi anni non apprese a ricono-

scere la prima autorità naturale, l'autorità paterna. Il Montesquieu notò l'influsso della patria potestà sugli ordinamenti politici, e i legislatori accorti hanno sempre cercato di rinsaldarne i vincoli, di rafforzarne l'efficacia; Federico il Grande, per es., protrasse il limite della minorità, affinchè più lungamente i figli si esercitassero in quel tirocinio di virtù che è l'obbedienza. Nè, per il crescere degli anni e per lo svilupparsi della mente, diminuisce punto la dipendenza etica dei figli dai genitori; l'età provetta e l'esperienza acquistata possono rendere quelli capaci di regolare da sé la propria condotta, senza più bisogno di calcarla sulle orme di questi: a tale risultato, anzi, è diretta l'educazione domestica; ma nè per l'età, nè per l'indipendenza della propria coscienza il figlio può rompere ogni legame che lo stringe ai genitori; a essi deve sempre rispetto e obbedienza, quali che siano i loro difetti specialmente nella vecchiaia, a essi deve altresì soccorso, qualora ne abbisognino, e quando gli tocchi la grave sventura di perderli, gl'incombe l'obbligo di mantenere inviolato il culto delle memorie paterne, e di considerare come un tesoro sacro da custodire gelosamente il patrimonio morale trasmessogli dagli avi e costituito soprattutto dalla tradizione, dallo spirito e dal nome di famiglia, nel quale ultimo tutto il resto si compendia e simboleggia.

Scriva a tal proposito il Vidari: « Il nome di famiglia è centro di un'irradiazione morale molto vasta, è forza coesiva di un'unità spirituale, la quale si estende lontana nel tempo e a molte persone si allarga. Lo spirito di famiglia e l'orgoglio del nome sono l'espressione di questa unità e possono dare a tutta quanta l'attività morale un impulso e un'intonazione elevata. Il pensiero, infatti, di mantenersi degni, in faccia agli altri, delle memorie avite e del nome che si porta, è grande incitamento, specialmente per i giovani, a opere generose. D'altra parte esso è, formalmente, lo stesso senso dell'unità morale, che poi, sopra il fondo delle cognizioni storiche e in genere delle nuove esperienze, si allargherà ad abbracciare la nazione, presentandosi come patriottismo e orgoglio nazionale. Giustamente pertanto si dice, che chi comincia a essere buon figlio, sarà un giorno buon cittadino. Felici quelli che hanno dalla famiglia un patrimonio spirituale da conservare e difendere; sciagurati coloro che se ne servono per propri egoistici intenti! E per questa, forse più che per ogni altra ragione, hanno diritto alla perennità della riconoscenza i genitori, per aver cioè lasciato ai figli la memoria di una vita virtuosa e un bel nome onorato ».

V. — **Processo storico della famiglia.** — La precedente trattazione intorno alle condizioni morali della famiglia trova

la sua più bella conferma nel processo storico per cui questo organismo etico sorse e progredì, parallelamente al sorgere e progredire della civiltà. Secondo l'opinione oggi più comunemente accettata, quantunque non senza contrasto, la famiglia nella sua evoluzione sarebbe passata per tre forme principali: a) la promiscuità, b) il matriarcato, c) il patriarcato.

a) Il periodo di promiscuità coincide con quello stadio di selvatichezza primitiva, in cui l'uomo, anche dopo fatta la grande scoperta del fuoco, cibandosi esclusivamente di pesca e caccia, andava errando di luogo in luogo, armato di arco e freccia: può dirsi questo il periodo della venere vaga, in cui l'istinto naturale, senza velo e senza freno, si sfogava bestialmente, e di cui il Vico trovava un ricordo nella favola di Polifemo. Di tale età è inutile tener conto, non è umana; in essa l'uomo selvaggio, intento esclusivamente a procurarsi il vitto e a difendersi, non sente altro vincolo sociale che quello dell'orda, ossia di una massa indistinta, anarchica e vagante, formata d'individui tenuti insieme precariamente dal bisogno di far fronte a comuni pericoli e soggetta a disgregarsi non appena cessata la causa che l'aveva fatta sorgere.

b) Nel periodo del matriarcato, in seno a quella specie di nebulosa omogenea e instabile che era l'orda primitiva cominciano a costituirsi dei nuclei permanenti e cioè dei gruppi di carattere domestico, ma con a capo la donna, non già l'uomo, e se ne comprende il perchè: in una forma sociale così indifferenziata e dissolubile come l'orda, mentre per un lato rimaneva incerta la paternità dei figli, potendo il maschio unirsi con più femmine e ciascuna di queste considerare come propri i mariti delle altre, d'altro lato era sempre certa, cioè di evidente riconoscimento, la maternità, onde, intrecciandosi il connubio poliandrico con quello poligamico, l'unica discendenza possibile a stabilirsi in modo sicuro e continuativo era quella dal lato materno; di qui il matriarcato, che ebbe la sua espressione mitica nella leggenda delle Amazzoni. Ma neppure questo secondo periodo può dirsi ancora veramente umano, quando si consideri che in esso la donna godeva sì una posizione pari all'uomo, ma, per l'assoluta incertezza del marito, era anche priva di protezione; e inoltre, spettando a lei sola la cura dei nati, questi rimanevano frequentemente esposti a pericoli e minacce; e infine, essendo l'orda estremamente instabile, come quella in

cui tutti i vincoli erano uguali e perciò in certo qual modo nulli, l'aggregato familiare doveva risentirne gli effetti nel senso di un'estrema debolezza e fragilità.

c) Soltanto col patriarcato comincia la famiglia veramente umana, quella cioè di diritto paterno, che ha per caratteristica la certezza della prole e la stabilità; e il patriarcato dev'essere sorto il giorno in cui tra più uomini il più forte si attribuì il possesso esclusivo di una o più donne; i primi padri certi dovettero esser quelli, a cui bastò l'animo di difendere la loro compagna per la certezza della prole e di procurarsi i mezzi per la sicurezza del nutrimento. La forza, dunque, fu essenziale fattore della famiglia propriamente detta, e da essa derivò così la prima nobiltà o conoscibilità, che consisteva nel potere i discendenti indicare la propria origine, come la nobiltà posteriore, che consisteva e consiste tuttora nel poter vantare antenati illustri per gesta gloriose. Le gesta gloriose dei primi antenati indubbiamente dovettero essere le lotte aspre e forti contro l'indomata natura e contro gli uomini che ne minacciavano il pacifico possesso; i primi che si accinsero a dissodare le vergini zolle, a diboscare le antiche selve, a prosciugare le acque paludose, non furono i privilegiati, nota il Fiorentino, ma piuttosto i martiri; e gli antichi greci, allorché, smesso il significato primitivo del mito d'Ercole, interpretarono le famose dodici fatiche di questo eroe come rivolte a beneficio dell'umanità nascente, ebbero ragione di collocarlo tra i semidei. È da ritenere, però, che senza certezza di prole i primi padri non si sarebbero sobbarcati a così difficile impresa; l'uomo, fin che visse solitario, senza famiglia certa e senza cura di figli, poteva di qua e di là precariamente procacciarsi tanto da soddisfare ai quotidiani bisogni; non così quando ebbe bambini, che non potevano seguirlo nella sua vita errante e a cui era mestieri assicurare i mezzi dell'esistenza. La famiglia certa indusse a sedi certe e le sedi certe consigliarono la cultura dei campi, di modo che la proprietà fondiaria e l'agricoltura si accompagnarono col nascimento del primo organismo etico, e il poeta per questo nesso poté chiamare dolci i campi, come dolci sono gli affetti domestici: « *nos dulcia linquimus arva* ».

Senonché, la nuova fase in cui entra la famiglia con la vita pastorale e, dopo la scoperta del ferro, con la vita agricola, se per un lato segnava un progresso sociale, nel senso che stringeva più

fortemente, per vincoli di sudditanza al padre (*padre da patar*, rad. *pa* = protettore, custode), gli elementi della famiglia stessa, e dava a questa, per l'unicità del capo, una maggiore saldezza e determinatezza di costituzione, d'altro canto importava un grave peggioramento nello stato così della donna, che poteva essere ripudiata e cacciata via, come dei figli, che potevano essere venduti e uccisi. L'*Oreste* di Eschilo, in cui le Erinni vogliono punito Oreste, uccisore della madre, mentre Apollo lo difende e Minerva, presiedendo l'Areopago, lo assolve, rappresenta, come fu ingegnosamente osservato, la lotta tra l'agonizzante diritto materno e il trionfante diritto paterno. Ma a mitigare la dura condizione fatta alla donna e ai figli nella famiglia patriarcale intervenne benefico il fattore religioso. « Col trapasso dalla vita selvaggia a quella pastorale, scrive il Vidari, il pensiero e il sentimento religioso, già prima svolti in forme rozze e ora nuovamente eccitati dallo spettacolo solenne dei vasti orizzonti, delle praterie e dell'infinito cielo stellato, oltre che dal bisogno di una giusta vicenda della stagione per avere pascoli abbondanti, vanno acquistando una sempre maggiore importanza e influenza nella direzione della vita. Il dio viene invocato collettivamente come il protettore della tenda in cui l'armento e tutta la numerosa famiglia si raccoglie, e il patriarca-padrone è anche naturalmente il sacerdote. Allora in nome e sotto la protezione del dio si compiono gli atti più importanti della vita, tra i quali il matrimonio: la donna, così preferita e scelta tra le altre, assume i medesimi riti, le medesime preghiere e feste del marito, entra nella tenda a conservarne e difenderne, come sacerdotessa, la santità religiosa, e i suoi figli assumono del pari una posizione distinta rispetto agli altri e diventano poi gli eredi del padre, e il primo di essi è il continuatore della sua dignità sacerdotale ».

Anche nella società greco-romana il progresso morale della famiglia, segnato soprattutto dal vincolo monogamico e dalla patria potestà, è dovuto specialmente al fattore religioso; anche in Grecia e a Roma non solo la conclusione del matrimonio, la nascita dei figli, la loro entrata in maggiore età, la morte, ma tutti i minori fatti della vita domestica, l'inizio dei lavori, il convito, l'educazione della prole, l'accoglienza degli ospiti, erano accompagnati da riti e preghiere, onde sorgevano costumi di ordine, di gentilezza, di fedeltà, ai quali nessuno poteva sottrarsi

senza incontrare il biasimo generale e in taluni casi la punizione dei giudici.

Ricorderemo brevemente soltanto i riti solenni con che si celebravano le nozze antiche e che sono rimaste in parte anche nei costumi moderni. Il velare la sposa (*nubere*) col *flammeum* era simbolo del pudore della donna che andava a marito; e il pudore è indizio appunto di quella nozione del valore morale, che, accompagnandosi con l'amore, lo trasforma e sublima; dove o non si conosce o non si stima il valore etico di un'azione, il pudore manca: gli animali non lo sentono perchè non losanno, gli uomini sfrontati perchè non lo apprezzano: l'epiteto che alle spose buone i romani davano, specialmente nelle iscrizioni lapidarie, era sempre quello di pudiche. La confarreazione, poi, da *far* = farro, farina, significava la vita comune, il convitto. Gli auspici, infine, con che s'interrogava la volontà divina, stavano a significare la santità del vincolo coniugale, la stabilità della famiglia e un presentimento confuso dell'universalità, che è il fine ultimo del vivere umano e a cui non si arriva senza conformare il volere individuale a una volontà superiore, quale è appunto la volontà comune. I riti solenni, soprattutto gli auspici, furono a Roma per lungo tempo prerogativa dei patrizi = *patres*, i soli che potessero vantare padri certi, e quanta importanza si annettesse alle nozze auspiccate vedasi in Livio dall'aspra contesa che ebbero i plebei con i patrizi per ottenere la comunanza dei matrimoni. « Auspiciorum discrimine sublato, — dicevano i patrizi al tribuno Canuleio, che sosteneva le domande della plebe — *ferarum ritu promiscua connubia haberi... ut qui natus sit. ignoret cuius sanguinis, quorum sacrorum sit; dimidium patrum sit, dimidium plebis, nec secum quidem ipse concors* ». Ma a ragione i plebei replicavano che infine anche i patrizi avevano dovuto cominciare, non essere già piovuti dal cielo, « *patres non fuisse de coelo demissos* ».

Il vincolo religioso, dunque, fu in origine il vero vincolo sociale: nella famiglia si aveva unità, perchè uno era il dio che la proteggeva, uno il culto; l'ospite vi era accolto benevolmente, in quanto vi partecipava alle stesse cerimonie religiose; la continuità familiare si appoggiava sulla trasmissione fedele dei riti sacri; il centro della casa era l'ara, la casa un tempio, il capo un sacerdote. La stessa frase latina *pugnare pro aris et focis* accenna a questo culto primitivo della famiglia, la quale si personificava nella dea *Estrix* o *Vesta*, donde più tardi si ebbero quelle divinità chiamate dai greci *ἑστιαὶ* ovvero *ἑστιαὶ θεαί* e dai romani *Penates* e *Lares*. Indiare un fatto era per le primitive menti rozze e fantastiche un sollevarlo all'idealità dello spirito, sicchè il valore etico nei primi tempi si trova significato dal rito religioso, non essendovi ancora tra morale e religione nessuna vera distinzione. Ma poichè l'unità familiare si formava a questo modo intorno all'ara della divinità e il pensiero di questa

dominava sovrano tutto l'organismo e la vita della casa, era naturale che il capo di essa, sacerdote, padrone e giudice, conservasse su tutti i membri della famiglia quella suprema potestà che pareva necessaria per l'osservanza e la trasmissione integra del culto domestico. Nella famiglia romana tale suprema autorità fu più che altrove, e si mantenne più lungamente che altrove incondizionata, dispotica. I romani, anzi, reputavano la *patria potestas*, da loro chiamata gravemente anche *paterna maiestas*, esclusiva prerogativa loro; nelle istituzioni giustinianee è scritto: « ius potestatis, quam in liberos nostros habemus, proprium est civium romanorum; nemo enim alius talem potestatem in liberos suos habet, qualem habent cives romani »; e infatti gli altri popoli assentivano sì al padre una potestà, ma non così assoluta nè così augusta come i romani, i quali, badando più all'organismo comune che al singolo individuo, vedevano nel *pater familias* personificata la volontà collettiva di quella prima società che si attua nella vita domestica; « ogni casa romana, scrive il Fiorentino, era pure un regno e un tempio, dove il padre di famiglia imperava e pontificava: germe ben degno, che di quivi sbocciasse il popolo più politico che abbia avuto la storia del mondo ».

Ben presto, però, l'antica famiglia romana, così tipica per coesione e solidarietà di elementi, doveva risentire anch'essa il salutare influsso di fattori storici che resero più flessibile, senza peraltro indebolirla, la sua rigida costituzione, mitigando la ciclopica autorità paterna, come la disse il Vico, e concedendo maggiore libertà e maggiore ampiezza di sviluppo spirituale ai singoli membri. Questi fattori storici furono l'elemento cristiano e l'elemento germanico, i quali, venendo a collisione tra loro e con l'elemento romano e progressivamente fondendosi in quella specie di crogiuolo che fu il medio evo, dettero origine alla società moderna. Il cristianesimo dette al matrimonio un carattere religioso e sacramentale, dichiarandolo indissolubile, proclamando l'uguaglianza dei due coniugi davanti a Dio, determinando i doveri di mutua fedeltà e amore; per tal modo la famiglia andò acquistando un carattere morale più spiccato, la relazione monogamica si consolidò sempre più con la condanna dell'adulterio, del concubinato, del ripudio e del divorzio, e mentre si elevava la posizione morale e sociale della donna, si attenuava d'altra parte la patria potestà sui figli. A questi due ultimi effetti contribuì ancora più efficacemente il germanesimo col suo spirito individua-

listico e con la cavalleria. Presso i popoli germani, infatti, i cui costumi ci furono tramandati da Tacito, la famiglia era concepita ben diversamente che presso i romani: la moglie non sudita, ma compagna del marito (*venire se laborum periculorum sociam*): a lei delegata la cura della casa, dei penati, dei campi, perchè proprio dell'uomo era combattere e deliberare su la cosa pubblica soltanto; onde a capo della società domestica stava la madre più che il padre. Nè sui nati si estendeva a lungo la patria potestà: a Roma, pur dopo vestita la toga, il figlio di famiglia rimaneva sottoposto al genitore; presso i germani, indossate le armi (*scuto frameaque induti*), indizio di maturità, i figli non sembrano più far parte della famiglia, ma della repubblica (*ante hoc domus pars videbantur, mox reipublicae*); e anche in fatto di eredità, mentre presso i romani la volontà paterna disponeva dei beni per testamento, in forza del duro precetto delle dodici tavole: *uti paterfamilias super pecunia tutelae rei suae legassit, ita ius esto*, presso i germani, invece, eredi e successori a ciascuno erano i propri figli, nè si faceva alcun testamento (*haeredes, successoresque sui cuique liberi, et nullum testamentum*); segno anche questo che la volontà comune non si concentrava nel padre, ma si concepiva sparsa in tutto l'organismo. Senonchè, nella famiglia medievale l'antica *patria potestas*, se per un lato si mitigò in grazia dell'influsso germanico-cristiano, per un altro dovette sottostare all'azione dominatrice della Chiesa, e però rivolse tutta l'attività e la vita domestica a fini principalmente religiosi, in questo senso dirigendo e talvolta costringendo la volontà della prole; la completa suditanza dello Stato alla Chiesa nel medio evo portò naturalmente alla sudditanza degl'interessi familiari a quelli chiesastici: per es., la Chiesa vietava il matrimonio tra fidanzati appartenenti a religione diversa, privava dell'eredità paterna i figli degli eretici, s'intrometteva nell'educazione domestica e via dicendo.

Ma a mano a mano che si procede verso l'età moderna la famiglia viene sempre più trasformandosi sotto l'azione delle forze sociali che la premono d'ogni parte: le relazioni tra essa e la società civile più vasta che la circonda si fanno assai più numerose e intense, soprattutto per ciò che riguarda l'educazione e l'istruzione dei figli, mentre il potere del padre tende sempre più a diminuire e ridursi a un ufficio di guida e di protezione,

pallida ombra dell'antico imperio. Nè per questo si è abbassato il valore morale della famiglia, anzi si è innalzato: l'amore tra coniugi si è fatto più libero e più sicuro, trasformandosi da soggezione timorosa della donna verso l'uomo in rispettosa e affettuosa confidenza reciproca; l'amor filiale, smesso il carattere di sudditanza verso l'autorità paterna, si è elevato a espressioni di tenerezza, di sollecitudine e di riconoscenza piene di sincerità; l'affetto fraterno, per l'avvenuta parificazione dei diritti, non ha più ragioni di gelosie e invidie, come ai tempi in cui vigeva il diritto di primogenitura, e può quindi esprimersi sincero nell'eguale educazione e nella parità di trattamento; infine, una grande libertà di sentimenti, di moti, di manifestazioni è penetrata nell'organismo domestico a vantaggio dei singoli suoi membri, onde per tutte queste ragioni la famiglia moderna trovasi in condizioni ben più favorevoli della medievale e dell'antica per l'attuazione della nostra formula libero-solidaristica dell'ideale umano. C'è peraltro chi ritiene che il giusto equilibrio tra i due elementi di questa formula, al quale sembra avvicinarsi sempre più la famiglia moderna, non durerà a lungo, e che in avvenire, per il soverchio prevalere dell'indipendenza dei singoli membri della società familiare, si avrà uno squilibrio a danno della loro solidarietà, come in passato, per il soverchio prevalere dell'autorità paterna, si ebbe uno squilibrio a danno della loro libertà; che, in altri termini, la famiglia, in un futuro più o meno lontano, finirà col disgregarsi e scomparire, per dar luogo a due possibili estremi, per i quali quel disgregarsi e scomparire diventano oggetto di timore o di speranza, secondo che per essi si approda o a un completo dissolvimento sociale, che riporterebbe al primitivo caos umano, ovvero a una società più ampia, più evoluta e più perfetta della società domestica. È giustificata questa opinione intorno all'avvenire della famiglia?

VI. — Avvenire della famiglia. — Dato l'alto valore etico-sociale di un ordinamento familiare come quello da noi delineato, parrebbe ingiustificato ogni dubbio circa la sua solidità e perennità. Eppure, taluni ritengono che la famiglia sia destinata a scomparire in una società perfetta, in cui lo Stato terrebbe le sue veci per ciò che riguarda il mantenimento e l'educazione dei nuovi nati, e in cui si tornerebbe alla venere promiscua per ciò che riguarda il vincolo coniugale, proprio come nella Repubblica pla-

tonica, dove alle classi dirigenti era imposta la comunione della donna al fine di raggiungere, anche per questo mezzo, la massima unità sociale. A rafforzare tale opinione sembra concorrere il fatto che le speciali condizioni economiche moderne, oltre a rendere vie più difficile e raro il matrimonio per i gravi pesi che importa seco, non permettono più, come una volta, di mantenere raccolti per sempre sul medesimo suolo, nella medesima casa, intorno al medesimo focolare i membri della famiglia, ma costringono questi, per bisogno urgente di lavoro, intellettuale o manuale, a scostarsi assai presto l'uno dall'altro e dal ceppo originario e andar errando qua e là per terre diverse e per diversi destini, senza portare con sé oppure presto perdendo le tracce della comune origine. — Ma a ciò si risponde: È innegabile che le mutate condizioni economiche e sociali moderne presentino dei pericoli per la saldezza e la durata della costituzione domestica, ma a questi pericoli pone sicuro riparo la stessa natura umana, la quale da un lato porta l'individuo al vincolo coniugale, per virtù di quel sentimento naturale che è l'amore, e dall'altro spinge la società a conservare e proteggere la famiglia a due coniugi, come quella che meglio risponde agl'interessi sociali. Il sentimento naturale dell'amore non può venir meno finché batta il cuore dell'uomo, e l'amore, abbiamo detto, è esclusivo, geloso, monogamico per eccellenza; l'interesse della società, poi, richiede che i suoi componenti siano laboriosi ed educati alle più belle virtù civili e morali, e la laboriosità, come molte altre virtù, è strettamente connessa col vincolo monogamico, con la certezza della prole; senza la certezza della prole mancherebbe il più potente stimolo all'acquisto della proprietà, né altri stimoli fittizi varrebbero a indurre l'uomo al lavoro e alla parsimonia, se la natura non ve lo spronasse, mettendogli innanzi o il bisogno o la splendida agiatezza della sua discendenza; senza la certezza della prole mancherebbe altresì quella prima educazione che non si può compiere bene se non dai genitori, nel seno della famiglia, durante gli anni della fanciullezza, quando ancora non è soffiato il turbine che via travolge per le strade diverse del lavoro i figli dal seno delle madri, in quell'età, cioè, in cui a una maggiore sollecitudine da parte dei genitori corrisponde una maggiore docilità da parte dei figli, e quando l'affetto di quelli precorre alla disciplina e lo spirito di questi si forma, specchiandosi nella coscienza paterna. Per siffatte

ragioni la famiglia vivrà sempre e sarà il vivaio fecondo donde la società e lo Stato torranno le pianticelle che l'una e l'altro poi nutriranno di più vitali umori; e poichè oggi più che mai i giovani devono entrare nelle gare del mondo agguerriti di tutte quelle doti morali che ne facciano degli attivi e robusti combattitori, si rende tanto più evidentemente necessaria nell'avvenire una buona e saggia opera della famiglia: soltanto tra le mura domestiche possono le novelle generazioni apprendere, come in primissima e sincerissima scuola, la virtù dell'ubbidire e del comandare amando, e questa virtù è troppo alta e importante dote spirituale, perchè il moto etico-sociale, che appunto su di essa si basa, possa giungere a sfasciare quell'organismo antico e venerando che è la famiglia monogamica, donde è uscita in ogni secolo, dice bellamente il Vidari, tanta luce di poesia e tanta energia di virtù.

RIASSUNTO.

I. — La famiglia è, storicamente parlando, il più elementare organismo etico, la più semplice forma naturale d'intima comunione di vita tra più individui, il primo passo verso la civiltà. Di qui la sua alta importanza morale, poichè la moralità non sorge se non quando la volontà individuale si subordina a una volontà superiore, che è appunto la volontà comune; la famiglia, infatti, è la prima scuola di moralità per le relazioni tra uguali e tra superiori e inferiori in essa implicate.

II. — Due principalmente sono le condizioni etiche su cui poggia l'istituzione della famiglia: 1) l'unione sessuale, 2) la patria potestà.

III. — L'unione sessuale ha per punto di partenza l'amore, che è la più bella, la più nobile, la più morale, a dir così, tra le passioni, perchè esce dall'angustia dell'egoismo per dilagare nell'universalità dell'altruismo, e dà origine a quel fatto che assai propriamente si dice generazione, perchè provvede alla specie, al genere, non più all'individuo. Senonchè, a fondare la famiglia umana

non basta l'amore fuggitivo, come non basta d'altra parte nè il puro contratto, nè una semplice idealità estetica, ma occorre quell'atto solenne che si chiama matrimonio e per il quale l'amore fuggitivo si tramuta in fedeltà, il contratto si basa sopra un sentimento, l'idealità estetica si accompagna con la finalità reale della natura, con la conservazione cioè della specie. La nota definizione di Modestino: « *nuptiae sunt coniunctio maris et foeminae, consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio* » contiene così l'aspetto fisiologico-naturale del matrimonio come l'aspetto psicologico-razionale; quest'ultimo si rivela evidente nell'adozione. Dalla medesima definizione risultano due doveri fondamentali per la moralità del matrimonio: a) la sua forma monogamica, b) la sua indissolubilità.

a) La forma monogamica, a buon diritto tutelata e garantita presso i popoli civili, è la più atta all'integrazione fisio-psichica dell'uomo e della donna, ed è essenziale così al regolare e pacifico funzionamento della vita domestica, come, più generalmente, all'attuazione dell'ideale etico, composto a un tempo di libertà e solidarietà; la pluralità dei coniugi, infatti, anche quando non comprometta la certezza della prole — come può accadere nella poligamia, ma come non accade mai nella poliandria —, introduce nella famiglia la schiavitù, se i coniugi sono disuguali, la discordia, se i coniugi sono uguali, in ogni caso rende impossibile l'unità della coscienza, l'organismo etico.

b) L'indissolubilità, poi, si connette strettamente con l'esigenza monogamica, poichè il suo contrario porterebbe a una poligamia o a una poliandria successiva, altrettanto immorale quanto la simultanea; l'indissolubilità è richiesta non solo dal rispetto alla persona dei coniugi e dall'interesse della prole, ma dalla natura stessa dell'amore e dalle esigenze della vita civile moderna.

Dal che segue la più recisa condanna del divorzio, di questa istituzione che può dirsi la più grave offesa alla santità della famiglia e che non ha nessun titolo a essere, nonchè approvata, nemmeno tollerata come un minor

male di fronte al pericolo di mali maggiori; infatti — l'esperienza lo dimostra — è falso che il divorzio giovi a diminuire gli adulteri, a invogliare alle legittime unioni, ad attenuare la delinquenza; ed è ancor più falso che esso contribuisca al bene sociale e alla felicità individuale: basti pensare al maggior contingente di suicidî fornito dai divorziati, e alla desolante condizione che il divorzio fa soprattutto alla donna e alla prole.

IV. — La patria potestà si esercita *a)* sulla moglie, *b)* sui figli.

a) L'uguaglianza morale tra l'uomo e la donna nei rapporti coniugali non esclude una certa superiorità amovibile del marito sulla moglie, superiorità che non deve degenerare in violenza o tirannia, ma deve avere la sua base nella naturale diversità delle attitudini e in una ragionevole divisione del lavoro; a questo modo nulla di umiliante per la donna nella sua subordinazione all'uomo, subordinazione richiesta dalla necessità di una gerarchia in ogni associazione, compresa la coniugale. Il femminismo, inteso a fare della donna un essere ibrido, quasi un terzo sesso, è assolutamente contrario alla natura femminile e deve considerarsi come un fenomeno patologico della moderna società, sul quale sarebbe ben pericoloso voler foggare il tipo della donna avvenire.

b) La patria potestà sopra i figli, più ancora che un diritto, è un dovere, perchè i figli sono una continuazione della vita dei genitori non soltanto corporeamente, ma soprattutto spiritualmente, e spetta ai genitori formare la personalità dei figli e rendere questi capaci di proporsi e conseguire il fine etico. Naturale, quindi, il vincolo di dipendenza dei figli dai genitori, vincolo che non si spezza neppure con la maggiore età, e che continua, anche dopo la morte dei genitori, come culto per le memorie paterne e come proposito di rendersi degno della tradizione, dello spirito e del nome di famiglia. La dipendenza filiale, pensata come costante e come tale voluta, diventa obbedienza. L'obbedienza, in quanto virtù domestica, è il

fondamento di ogni virtù civile: chi sa essere buon figlio, saprà essere buon cittadino; l'orgoglio di famiglia, allargato in più ampia cerchia, diventerà poi patriottismo e orgoglio nazionale.

V. — Quanto si è detto intorno alle condizioni morali della famiglia è confermato dal processo storico di questo organismo etico. Sembra che la famiglia, nella sua evoluzione, sia passata per tre forme principali: a) la primitiva promiscuità dei connubi, di cui rimane un ricordo nella favola di Polifemo; b) il matriarcato, che ebbe la sua espressione mitica nella leggenda delle Amazzoni; c) il patriarcato, di cui l'*Oreste* di Eschilo rappresenta il trionfo sull'agonizzante matriarcato. Col patriarcato soltanto può dirsi che s'inizii la vera famiglia umana, sebbene da principio in esso durissima fosse la condizione fatta così alla donna come ai figli. A migliorare questa condizione intervenne, più tardi, assai benefico il fattore religioso, specialmente nella società greco-romana, dove il progresso morale della famiglia appare segnato e dal vincolo monogamico e dalla patria potestà, e tutti gli avvenimenti famigliari, dai più ai meno importanti (il matrimonio, la nascita dei figli, la loro educazione, la loro entrata nella maggiore età, la morte, l'inizio ai lavori, il convito, l'ospitalità ecc.), erano accompagnati da riti e preghiere, da cui sorgevano costumi di ordine e gentilezza, e la cui trasmissione fedele concorreva efficacemente all'unità e alla continuità della vita domestica, personificata e divinizzata nella dea Vesta, nei Penati e nei Lari. Col passaggio dall'antichità classica all'evo medio, la ferrea e ciclopica *patria potestas* della famiglia romana fu mitigata grandemente dal duplice influsso del cristianesimo e del germanesimo; soltanto che, mentre da una parte lo spirito individualistico germanico, con la cavalleria e con un tipo di famiglia affatto diverso dal romano, contribuì a elevare la posizione della donna e a migliorare la condizione dei figli, d'altra parte la completa sudditanza dello Stato alla Chiesa cristiana

portò naturalmente alla sudditanza degl'interessi famigliari a quelli chiesastici. Ma nell'età moderna anche a tale sudditanza venne a poco a poco sottraendosi la famiglia, essendo penetrata in essa una grande libertà di sentimenti, di moti, di manifestazioni, da cui è lecito sperare una migliore attuazione della formula libero solidaristica dell'ideale etico.

VI. — C'è, invece, chi teme che il soffio di libertà, da cui è oggi pervasa la famiglia, possa produrre nell'avvenire il dissolvimento di quest'organismo, la cui compagine sembra minata anche dalle speciali condizioni economiche della moderna società. È da osservare, però, che, dato l'alto valore etico-sociale dell'ordinamento famigliare, siffatto timore non sembra giustificato: la solidità e la perennità della costituzione domestica possono dirsi garantite dalla stessa natura umana, la quale da un lato porta l'individuo al vincolo monogamico, per virtù di quel sentimento naturale che è l'amore, dall'altro spinge la società a conservare e proteggere la famiglia monogamica, come quella che meglio risponde agl'interessi sociali.

XIX.

(Segue) ETICA SOCIALE IN SPECIE.

B) STATO.

I. Passaggio dalla famiglia allo Stato. — II. Fondamento e definizione dello Stato. — III. Diverse opinioni sull'origine dello Stato e critica di esse. — IV. Finalità etica dello Stato. — V. Costituzione dell'organismo dello Stato. — VI. Funzionamento dell'organismo dello Stato. — VII. Difesa dell'organismo dello Stato: il diritto di punire e il diritto di guerreggiare. — VIII. Lo Stato in quanto contiene altri organismi: rapporti tra Stato e Chiesa.

I. — Passaggio dalla famiglia allo Stato. — Seguendo il naturale sviluppo storico della società, la famiglia è il punto di partenza, lo Stato il punto di arrivo dell'organizzazione sociale: l'una costituisce il nocciolo, la cellula, da cui l'altro nasce e si svolge; e questo, a sua volta, può dirsi l'ambiente necessario allo sviluppo di quella; cosicchè i due organismi logicamente si contengono e si presuppongono a vicenda. Orbene, come si passa dalla famiglia allo Stato? Rispondiamo: Allo stesso modo che l'individuo non può bastare a sè, nè attuare la propria personalità, se non nel seno della famiglia, così la famiglia non può bastare a sè, nè raggiungere la sua piena idealità etica, se non nel seno di una società più vasta, da cui tragga alimento e incremento, nel seno cioè della società civile. La società civile si basa sullo scambio dei servizi tra famiglia e famiglia, sul baratto delle cose utili tratte in uno stesso luogo, donde il *con-tratto*, di cui ecco l'origine e il significato secondo il Vico: « *Ut maiores gentes eas utilitates communicarent, principio permutationes rerum incepere rebus tractis in unum locum* ». Ora, è importante notare come il contratto segni un gran progresso nei rapporti etici, poichè esso implica il mutuo consenso tra due volontà

accordantisi nel medesimo fine di procurarsi un utile per mezzo di un altro utile dato in ricambio, e dove c'è accordo di volontà c'è comunione, quindi moralità. Il contratto, inoltre, fondandosi sull'uguaglianza degli scambi — che val quanto dire sulla giustizia commutativa, compendiata nelle quattro formule giuridiche romane: *do ut des, do ut facias, facio ut des, facio ut facias* —, presuppone l'uguaglianza dei contraenti e comincia quando finiscono la schiavitù e la clientela, quando cioè non esistono più uomini obbligati a lavorare senza alcun compenso come gli schiavi, o senza equivalente compenso come i clienti, quando insomma alla forza, che fu la virtù dei tempi eroici, succede la giustizia, che è la virtù dei tempi umani. Il contratto, infine, richiedendo la vicinanza, affinché la comunione degli utili riesca facile e pronta, doveva essere efficace impulso al formarsi delle prime collettività di quei che, direbbe Dante, un muro e una fossa serra, al nascere cioè delle prime città, chiuse da una medesima cinta e racchiudenti un medesimo mercato. L'*urbs* latina ricorda appunto questo recinto, in cui si strinsero molte famiglie: Virgilio ci mostra Enea inteso a disegnare la città con l'aratro,

Interea Aeneas urbem designat aratro,

e *urbare* significava circoscrivere i confini della futura città. Infatti, dove la tendenza alla vita comune fu minore, il disgregamento si rifletté anche nella distanza tra una casa e l'altra: Tacito, quando descrive le case dei germani disseminate qua e là, fornisce la ragione del disgregamento politico, che fu per tanti secoli proprio a quelle forti razze: « nullas germanorum populus urbes habitari satis notum est, ne pati quidem inter se iunctas sedes, colunt discreti ac diversi, ut fons, ut campus, ut nemus placuit ». Lo scambio degli utili, dunque, con cui la famiglia, valicando i propri confini, entra in rapporto con altre famiglie, segna un vero progresso nell'organizzazione sociale, progresso tanto più importante a notarsi, in quanto che nella società civile l'accordo tra le volontà è dovuto non più, come nella domestica, a un vincolo naturale quale è l'amore e la dipendenza, ma a un vincolo spirituale quale è la giustizia; nella famiglia la volontà è una sola, tutte le membra sono sottoposte a quella del padre, a lei debbono conformarsi, a lei obbedire, perché la donna, diceva Aristotele, ha una volontà sì, ma debole i fanciulli l'hanno, ma imperfetta, e gli schiavi — che della

famiglia antica erano parte integrante — non l'hanno affatto; nella società civile, invece, si richiedono molte volontà, tutte uguali, tutte indipendenti, il cui accordo derivi non da sottomissione, ma da libero consenso.

È naturale, poi, che la prima società civile abbia dovuto formarsi tra famiglie uscite da un medesimo capostipite, appartenenti a una medesima discendenza, costituenti una medesima « gente »; di qui il nome « gentili » dato ai membri di un gruppo consanguineo, ai cognati, agli agnati, ai figli divenuti *sui iuris* ossia indipendenti, nonché agli aggregati a quel gruppo, ossia ai clienti e agli schiavi trasformati in liberti. Le prime società civili così nate si raccolsero intorno al fòro, al mercato, per virtù di quel vincolo estrinseco e materiale che è l'interesse, e intorno al tempio, al campanile, per virtù di quel vincolo intimo e spirituale che è il sentimento religioso. Poiché anche nel formarsi della società civile ebbe grande importanza il fattore religioso: il costume cominciò di buon'ora a circondare il capo delle genti, riunite in tribù o in *clan*, della medesima autorità religiosa ond'era rivestito il capo della famiglia, e a considerarlo come rappresentante principale del culto, come sommo sacerdote; anzi, col tempo sentì il bisogno di elevare al grado di divinità uno degli antenati del principe, di trasportare in cielo le dignità sorte sulla terra, di circondare di religiosa riverenza i discendenti di quell'antenato; in tal modo la trasmissione ininterrotta dell'autorità regia, assicurata per via pacifica o guerresca in una famiglia e fondata sopra un sentimento di pietà profondamente connesso col bisogno religioso, costituì nelle età ancora rozze la più forte garanzia di una certa ordinata convivenza sociale. Diciamo di più: quando al fòro si aggiunse il tempio, la società civile assunse senz'altro quella forma superiore che si chiama lo Stato, e che consiste nel più alto organismo etico, per il quale si raccolgono a unità, si promuovono e si svolgono le energie e le istituzioni concernenti la vita comune, materiale e spirituale, di una collettività d'individui umani quanto più vasta possibile.

Si avverta, però, che la società civile, considerata nel suo significato più ristretto, ossia come semplice scambio di utili, soltanto logicamente segna una transizione dalla famiglia allo Stato; storicamente essa non si è mai attuata senza che altri elementi etici vi si mescolassero, la modificassero e la sollevassero all'organismo superiore dello Stato. « Datemi una convivenza di uomini, scrive il

Fiorentino, ed è impossibile che si restringa a trafficare; la *πόλις* greca e l'*urbs* latina non erano semplici società civili: l'avere ogni città un dio, fondatore e custode di quella comunione, mostra come, fin dall'origine, un vincolo religioso abbia consacrato le città, non altrimenti che gli dei domestici avevano consacrato le famiglie ».

Con lo Stato, dunque, si arriva alla società per eccellenza, a quella, cioè, in cui la comunione della vita — la *κοινωνία* di Aristotele o la *Vereinigung* dell'Hegel — è fine a sè stessa, non mezzo a vivere più comodamente come nella società civile, ha la massima possibile ampiezza e universalità, non si rinserra in stretti confini come nella famiglia. Donde segue che, se il dovere nasce dalla vita comune e ha per oggetto la vita comune, e se la vita comune più compiuta si verifica nello Stato, il più alto dovere dell'uomo consiste nell'essere membro dello Stato, nel diventar cioè cittadino. L'uomo individuo è un frammento, il cui significato si scopre soltanto con l'integrarsi che esso fa anzitutto nella famiglia, poi nella società civile, da ultimo nello Stato: lo Stato, quindi, può dirsi l'ultimo confine dell'attività umana; perchè l'individuo, se nella famiglia sviluppa tutta la ricchezza dei suoi affetti, se nella società civile si procura tutte le agiatezze della vita, nello Stato soltanto si costituisce pienamente come volontà libera e ragionevole, quivi soltanto s'innalza alla suprema comunione della vita, alla perfetta moralità, alla vera virtù.

II. — Fondamento e definizione dello Stato. — Inteso alla maniera che abbiamo detto, lo Stato non è una creazione arbitraria e artificiale, ma nasce dalle stesse necessità della vita associata, dai bisogni via via più complessi che in questa si manifestano con lo svolgersi della coscienza e dell'attività umana, nonchè dalle condizioni sociali in mezzo a cui è chiamata a esercitare la sua azione organizzatrice; gl'individui, le famiglie, le classi sociali porgono il materiale dei bisogni e delle tendenze, delle aspirazioni e delle energie: lo Stato compone questo materiale in unità organica e lo sottopone a leggi. Ne segue che lo Stato ha la sua base naturale nella psiche collettiva di individui tenuti insieme o dal vincolo più o meno forte della comune origine, come nella *poli* antica, o dal sentimento più o meno vivo dell'unità religiosa, come nel sacro romano impero medievale, o, meglio ancora, come negli Stati moderni, dalla coscienza più o meno chiara della comunanza di beni spi-

rituali, quali sono la lingua, la letteratura, la religione, le costumanze, le istituzioni, le tradizioni, i ricordi, le speranze, insomma tutto il complesso di elementi e di rapporti che costituisce un popolo, che conferisce speciale fisionomia a una nazione, e che si riassume nel vocabolo così espressivo di « patria ».

Questo vocabolo, come chiaramente risulta dalla corrispondente parola greca τὰ πατρία = le cose dei padri, porta ancora visibili le tracce della famiglia, primo germe dello Stato: la patria, infatti, scrive il Fiorentino, è la terra dei nostri padri, dove sono le loro tombe, dove vive la loro memoria; è la terra pia che *ci raccolse infanti e ci nutriva*, come dice il Foscolo; dove la prima volta cominciammo a sentire, a parlare, a pensare, donde traemmo nutrimento; dove non è cosa che non s'intrecci con le nostre rappresentazioni, con i nostri affetti, con la coscienza nostra tutta quanta. Questo cumulo di impressioni, di immagini, di sentimenti, di memorie si appunta e si compendia nel vocabolo « patria „. Ecco come li esprime tutti con la solita dolcezza il Petrarca:

Non è questo 'l terren ch'io toccai pria,
Non è questo il mio nido,
Ove nudrito fui sì dolcemente?
Non è questa la patria, in ch'io mi fido,
Madre benigna e pia,
Che copre l'un e l'altro mio parente?

Non deve quindi meravigliare se tanto tenace è il vincolo che c'incatena al paese nativo: nei popoli primitivi, la cui coscienza è più occupata dalle immagini, questo nodo è indissolubile, l'uomo fa tutt'uno con la sua terra; e chi voglia formarsi un'idea dell'efficacia di questo sentimento, legga i *Profughi di Parga* del Berchet, dove si narra come questi sventurati, costretti a spatriare per non cadere sotto i musulmani, a cui l'Inghilterra con turpe mercato li aveva venduti, prima di prendere la via dell'esilio, traessero dalle tombe le ossa degli avi e le bruciassero sopra un alto rogo di ulivi per trasportarsene le ceneri. Più tardi, però, il concetto « patria „, si arricchisce di un contenuto più spirituale; anziché al luogo, si bada alle costumanze, al culto, alle leggi, elementi tutti, questi, concepibili indipendentemente dal suolo su cui sorgono e trasportabili da un paese all'altro, si da rendere possibile il trasferire e il ritrovare un lembo della propria terra anche in terra straniera, nel seno di una colonia che sia specchio fedele della madre-patria. A questo modo i fenici e i greci antichi estesero i confini della loro patria dalle isole dell'Asia Minore alle Colonne d'Ercole; a questo modo i comuni italiani, che tanta gloria seppero acquistarsi in pace e in guerra, pur vedendo abbattute e rase al suolo le loro case, patteggiavano con gl'imperatori, perchè fossero conservate incolumi le loro franchigie; a questo modo nel *Guglielmo Tell* dello Schiller, quando il protagonista del dramma domanda: dov'è l'antica Svizzera? gli vien risposto: te la porti con te; a questo modo, infine, i tanti elementi disparati, onde la patria si compone, venivano raccolti in un'unità indefinita e insieme santificata dalla religione, in alcunchè di sacro, nel nome di un dio presso i pagani, in quello di un santo presso i cristiani: san Marco, per es., ricordava al veneziano tutte le dolcezze del luogo nativo, tutte le vittorie delle flotte che,

partite dalle lagune, avevano corso trionfalmente i mari, tutti i dogi che ve le avevano accompagnate. Si comprende allora il fascino che esercita anche sulle anime più insensibili e volgari, specialmente in paesi stranieri e lontani, l'udire soltanto il nome della patria, il vedere soltanto il simbolo che la rappresenta.

La patria e la nazionalità non sono pure astrazioni, perchè consistono, dice il Renan, in una ricca e svariata molteplicità di elementi, in una vasta e multiforme solidarietà d'individui, l'una e l'altra mantenute dal sentimento dei sacrifici fatti per costituirle e dei sacrifici che si è disposti a fare per difenderle da assalti e pericoli esteriori. La patria e la nazionalità suppongono sempre un passato, una storia, e sono continuamente affermate in quella specie di plebiscito perpetuo, che risulta dal voto tacito o espresso con cui ciascun individuo anela alla vita comune. Entrambe, quindi, forniscono la base, su cui naturalmente sorge lo Stato, ossia quella forma universale che riassume tutta l'attività di un popolo o di una nazione in un unico volere libero e indipendente. L'unità del volere, ecco la nota caratteristica dello Stato; un popolo può pur sentire e immaginare, credere e pensare, cantare e parlare, esercitare insomma tutte le funzioni psichiche che attestano la comunanza dell'anima: se manca dell'unica volontà, non può dirsi ancora uno Stato; in ogni organismo etico è sempre essenziale l'accordo delle volontà, e perciò lo Stato si definisce, in genere, « la volontà comune di un popolo, organizzato in modo da bastare a sè stesso ». Dalla quale definizione si ricava non solo l'origine naturale dello Stato — confermata del resto dal fatto che a esso perviene di propria iniziativa, istintivamente prima e con coscienza riflessa poi, ogni aggruppamento che esca dalla selvatichezza alla prima luce della civiltà —, ma anche la necessità di una continua corrispondenza tra la vita dello Stato e quella della società su cui esso sorge; infatti, poichè lo Stato risponde al bisogno di sintesi e di organizzazione che si manifesta nello sviluppo della società, ne segue che, se da una parte questa non può svolgersi senza quello, dall'altra quello non può soddisfare alla sua ragion d'essere senza una sincera corrispondenza con la vita reale di questa.

III. — Opinioni diverse intorno all'origine dello Stato e critica di esse. — In forza di quanto si è detto, cadono, o per lo meno si rivelano nei loro lati deboli, le varie opinioni

che assegnano allo Stato un'origine diversa dalla precedente. Accenniamo brevemente alle principali.

1° C'è anzitutto l'opinione che fa provenire lo Stato da un *diritto divino*. — Critica: Come si deve intendere tale opinione? Se essa proclama divino lo Stato nel senso che ha un valore necessario, che non può quindi venir meno, che contiene in sé la propria ragione e che perciò non dipende da potestà diversa o da arbitrio di sorta, nessun dubbio sulla sua verità; ma se invece afferma l'intervento immediato di Dio nella fondazione dei regni, allora cade in una rappresentazione mitica che risale alle teocrazie orientali o alle favole dell'antichità classica, e non merita neppure di essere combattuta.

L'opinione sull'origine divina degli Stati, intesa in questa seconda maniera, si ricollega soprattutto alla tradizione classica, la quale, attribuendo la fondazione delle città agli dei o agli eroi che ne discendevano — basti ricordare gli Eraclidi a Sparta, il dio Quirino a Roma —, copriva di un misterioso velo mitico la culla della civiltà e faceva uscire da cause soprannaturali ciò che in realtà si trovò poi di provenienza affatto naturale. Nessuna meraviglia, quindi, che il diritto divino, ammesso già anteriormente al cristianesimo, trovasse anche in questo gli animi preparati a riconoscerlo: *omnis potestas a Deo*, sentenziava san Paolo; anzi, il riconoscimento dell'origine divina del sacro romano impero, durato tutto il medioevo dall'incoronazione di Carlo Magno al *De Monarchia* di Dante, fu un vero progresso di fronte alla teocrazia giudaica, la quale restringeva quell'origine al solo popolo eletto. Persino al tempo della Riforma, quando lo Stato riuscì a emanciparsi dalla teocrazia papale, a cui era rimasto fino allora sottoposto in nome della divinità della Chiesa, una nuova scuola teologica rimise in onore il diritto divino dello Stato, di modo che le monarchie assolute che a partire dal cinquecento erano sorte sulla forza, mentre rifiutavano ogni superiorità morale alla Chiesa, sentivano d'altra parte il bisogno di derivare la loro potestà direttamente da Dio, affinché non venisse loro a mancare ogni base etica. Si dovette giungere ai tempi moderni e passare attraverso grandi rivoluzioni, non ancora dapertutto compiute, perchè gli Stati ritrovassero il loro fondamento naturale nella coscienza nazionale dei popoli da cui emanano.

2° Una seconda opinione trae lo Stato da un *istinto politico*. L'uomo, ha detto Aristotele, ha una tendenza naturale, costante alla socievolezza; da questo istinto prende inizio lo Stato. — Critica: L'istinto sarà il presupposto lontanissimo che prepara l'avvenimento dello Stato, non la causa prossima di questo organismo etico, il quale richiede una volontà libera e consapevole così del fine a cui tende, come dei mezzi che adopera

a conseguire il fine. L'istinto, ognun sa, è cieco, tende alla società, ma non sa a quale: si arresterà esso alla domestica? procederà più oltre? con quale scopo? Se l'istinto bastasse, lo Stato non sarebbe produzione umana soltanto, ma comune a tutti gli animali di natura socievole; ora, chi vorrebbe mettere lo Stato alla pari con le società istintive delle api, dei castori e simili?

3° Una terza opinione fa nascere lo Stato dalla *forza*. Così pretende l'Hobbes quando nel *De Cive* celebra l'apoteosi dell'assolutismo — di questa forma di governo che a lui sembrava allora l'unico rimedio ai mali della sua patria — e quando nel *Leviathan*, come appare dallo stesso titolo pittoresco dell'opera, concepisce lo Stato a guisa di un mostro immane, alla cui ferrea volontà, suprema, assoluta, inalienabile, tutte le volontà individuali sono incondizionatamente e irrevocabilmente avvinte, persino in fatto di libertà di pensiero e di fede religiosa. Il filosofo inglese sostiene che soltanto dalla forza può aver vita uno Stato, perchè nessun dovere si adempirebbe dai cittadini senza il timore di una pena, ossia di un danno, e perchè il forte si esimerebbe facilmente dall'osservare i patti, quando altri non potesse costringervelo. — Critica: È completamente vera la dottrina dell'Hobbes, o piuttosto ha ragione il Rosmini di considerarla semplicemente come una satira fatta dall'autore alla società dei tempi suoi? Certo, se si elimina dallo Stato ogni intimo elemento etico, e lo si riduce a una mera relazione esteriore tra individui coesistenti, come anche oggidi l'intendono alcuni, è naturale che esso non abbia altro valore che quello di un'immane forza, alla maniera dell'Hobbes; ma, così ridotto, lo Stato non sarebbe più un'istituzione durevole, perchè il durevole non può nascere da un fatto così transitorio quale è la forza; col venir meno di questa, anche quello verrebbe a mancare. Il Vico, col solito acume, notò l'insufficienza di una così grossolana spiegazione, scrivendo: « Nec regna ex dominandi aviditate, sed ex *humanitate* protegendì infirmos adversus vim primum in terris orta: » i regni non nacquero dalla cupidigia di dominio, ma dal sentimento di umanità di proteggere i deboli contro la forza; non dalla forza, dunque, ma dalla generosità.

A sostegno dell'opinione che spiega gli Stati con la forza potrebbe addursi il fatto di numerosi regni nati dalla conquista; ma ecco ciò che assennatamente risponde in contrario il Fiorentino:

« L'obiezione sarebbe valevole, se scacciare gli antichi abitanti, o soggiogarli, equivallesse al fondare uno Stato; ora nulla è più inesatto di questa ipotesi. Se i due popoli, il vincitore e il vinto, rimarranno nello stesso suolo, possono per questa circostanza affiarsi insieme; ma prima che si confondano in una sola coscienza e formino un sol popolo troppo tempo ci deve correre! Dopo lento giro di secoli la convivenza farà dimenticare la prisca violenza; l'incrocciamento dei matrimoni, la lunga consuetudine creeranno quel vincolo etico che prima mancava; sicché si può dire con tutta verità che lo Stato si è fondato, in questo caso, non sulla conquista, ma dimenticando la conquista, e quindi non ostante lei. Tutta la storia dei paesi conquistati è una prova della lunga preparazione che si richiede, perchè tra conquistatori e conquistati nasca una compiuta comunanza ».

4° Una quarta opinione deriva lo Stato dall'*interesse* e ne fa l'oggetto di un contratto. Si dice: A radunarsi in unità politica gl'individui sono stati stimolati dalla propria utilità, occorrendo contro gli ostacoli della natura la forza collettiva, quando è troppo debole la forza individuale. — Critica: Anche questa spiegazione, che collima con l'utilitarismo dell'Helvétius e col *contratto sociale* del Rousseau, si rivela insufficiente. L'utile versa intorno ai mezzi della vita, non già intorno al fine, e a causa della sua relatività, per la quale a taluno può nuocere ciò che ad altri giova, non basta a fornire uno stabile fondamento allo Stato; questo sarebbe soggetto a organizzarsi e disorganizzarsi di continuo secondo gl'interessi dei cittadini, i quali potrebbero staccarsene, quando l'utile proprio non si conciliasse più con l'esistenza sua; strano paradosso, che trasformerebbe lo Stato in un mercato, dove ognuno va a procurarsi il bisognevole e, procuratoselo, se ne allontana! La natura dello Stato, invece, diversifica tanto da quella del contratto, quanto la comunione stessa della vita, in che appunto lo Stato consiste, diversifica dai mezzi che a essa conducono e sui quali appunto versa il contratto; mentre lo Stato, al pari della famiglia, sua prima radice, non si può sciogliere neppure col mutuo consenso dei cittadini, essendo la sua esistenza una necessità etica che non è lecito disvolere senza andar contro la nostra natura, il contratto si può sciogliere col mutuo consenso dei contraenti; mentre nello Stato, come nella famiglia, più volontà ne fanno una sola con gli stessi fini e gli stessi interessi, nel contratto più volontà si uniscono in momentaneo accordo con fini e interessi diversi.

In conclusione, nessuna delle precedenti opinioni può dirsi interamente falsa, ma ognuna ha bisogno, per divenire accettabile,

di essere o interpretata, o integrata, o corretta, sì da risponder meglio alla verità. *a)* Lo Stato è realmente qualcosa di divino, come lo ritennero le teocrazie orientali, le mitologie classiche, le scuole teologiche cristiane, ma a patto d'intendere qui per divino un organismo etico che meglio di ogni altro conduce la natura umana alla sua perfezione; *b)* lo Stato nasce realmente dall'istinto politico dell'uomo, come vuole Aristotele, ma a patto che questo istinto sia illuminato e guidato dalla ragione; *c)* lo Stato ha realmente diritto a essere una forza immane, come sostiene l'Hobbes, ma a patto di proporsi un'alta finalità etica e di non degenerare in un assolutismo tirannico e contrario a ogni legittimo esercizio della libertà individuale; *d)* lo Stato, infine, risulta realmente da una convenzione volontaria di individui, che cercano in esso il loro interesse, ma a patto di considerare quella convenzione non come un contratto arbitrario e rescindibile, sì bene come un bisogno prepotente della nostra natura, la quale non potrebbe altrimenti attuare la propria essenza, in che appunto sta il suo più alto interesse morale. Tutto questo risulta ancora meglio dalla determinazione, che ora faremo, della finalità etica dello Stato.

IV. — Finalità etica dello Stato. — È caratteristica di ogni organismo avere varietà di organi e unità di fine, al che si richiede un accordo tale, tra i vari organi, che tutti, per vie diverse, cospirino all'unico fine. Trattandosi di organismi etici, poi, si ha questo di particolare, che gli organi sono persone, onde l'accordo dev'essere liberamente voluto; in essi tra il fine e i mezzi deve passare tale reciprocità, che i mezzi stessi siano considerati alla loro volta come fini, che la solidarietà del tutto non vada a scapito della libertà delle parti, nè viceversa. Il qual principio, applicato allo Stato, significa che la costituzione e la vita di questo supremo organismo etico devono essere siffatte, da non apportare all'individuo nessun impedimento nell'esplicazione delle sue energie morali, da fornirgli, anzi, tutte le condizioni di ambiente favorevoli a quell'esplicazione, e da informarsi sempre all'ideale etico di rispettare e svolgere la personalità umana. E si comprende: se, da una parte, l'ideale etico scaturisce e si attua soltanto dalla vita degli uomini in società, esso però non è sentito, compreso, amato, voluto, se non dalle coscienze individuali; e se, d'altra parte, è l'individuo, in ultima analisi, il vero motore

e operatore della moralità, esso però non costituisce da solo il fine morale: la personalità umana nell'individualità ha radice, ma nella società vive e si espande.

Si sono avute, tuttavia, due esagerazioni nel concepire l'organismo dello Stato: o si è subordinato il fine delle singole membra a quello del tutto, sacrificando l'individuo allo Stato, o si è subordinato il fine del tutto a quello delle singole membra, sacrificando lo Stato all'individuo; due criteri, questi, dei quali il primo, che può dirsi *politico*, prevalse nell'antichità, il secondo, che può dirsi *economico*, prevale nei tempi moderni.

Ecco come concisamente presenta l'uno e l'altro il Fiorentino: « Lo Stato è il fine, diceva l'orientale; dunque gl'individui stiano dentro quell'attività ch'ei loro disegna: il guerriero faccia il guerriero e non altro, e così il sacerdote faccia il sacerdote, l'agricoltore l'agricoltore. Indi nacquero le caste, con l'invalidabile e fissa ed ereditaria sfera di attività. Lo Stato si sentiva sicuro, quando i limiti individuali fossero ben tracciati; che l'individuo ci stesse a disagio e ci si aggranchisse dentro, non montava: il letto di Procuste non era una favola. Piacque il concetto financo al divino Platone, che ne ritenne la sostanza nella sua Repubblica, con la modificazione soltanto, che non l'eredità naturale designasse l'ufficio di ciascun individuo, ma la scelta dei magistrati, volta per volta: l'individuo però rimaneva escluso dal prender parte in questa destinazione. E il rude elemento naturale fu conservato nella schiavitù: in Grecia si nasceva liberi e schiavi; se schiavi, Aristotele girava la colpa alla natura, che aveva fatto alcuni uomini a servire; la società civile non poteva passarsi di quegli strumenti animati che erano gli schiavi e l'autarchia dello Stato richiedeva il loro sacrificio. — Di rincontro all'idea antica insorse la nuova scuola, che impicciolì lo Stato alle proporzioni di strumento. Bentham e Macaulay hanno formulato questa dottrina, la quale professa che lo Stato c'è per accrescere agl'individui la somma della felicità. È la pariglia che la società moderna ha voluto rendere all'antica ».

Entrambi i criteri sono alle prese oggidì tanto nell'etica come nella politica e nell'economia, in queste tre scienze così strettamente connesse tra loro; ma la verità non si ritrova intera in nessuno di essi: Stato e individuo sono, come abbiamo visto, fine e mezzo l'uno all'altro, e in questa reciprocità consiste la loro conciliazione; le due dottrine vanno integrate insieme. Da una parte il singolo individuo non può rimanere nella sua particolarità, senza racchiudersi nell'egoismo e perdere così quel valore etico che gli deriva tutto dalla solidarietà con gli altri individui, solidarietà che si compie pienamente soltanto nello Stato. D'altra parte lo Stato non può trattare i suoi membri come semplici strumenti, senza arrecar loro offesa,

trattandosi di persone fornite di volontà propria; esso, quindi, deve procurare la loro solidarietà, senza danneggiare la loro libertà, deve integrare, non già mutilare. Nel giusto equilibrio dei due opposti criteri precedenti consiste il vero concetto dello Stato, la sua vera finalità etica; ai due principî unilaterali ed esclusivi: α) l'individuo per lo Stato, β) lo Stato per l'individuo, dobbiamo sostituire il principio superiore, più largo e comprensivo: γ) l'individuo e lo Stato per lo sviluppo progressivo della persona umana. Con questo criterio direttivo non sarà difficile determinare: A) la costituzione e B) il funzionamento dell'organismo dello Stato.

V. — **Costituzione dell'organismo dello Stato.** — Non potendo l'uomo conseguire l'ideale etico se non nella società, ne segue che questa è naturale e necessaria, se si guarda ai nostri bisogni, obbligatoria e sacra, se si guarda ai nostri doveri. Ma la società, affinché produca i suoi benefici effetti, affinché assicuri il rispetto dei diritti da una parte e faciliti, per quanto è dato a una causa esterna, l'adempimento dei doveri dall'altra, dev'essere organizzata; nè gl'individui che ne fanno parte possono dirsi veramente organizzati, se alla comunanza dell'origine, alla vicinanza delle abitazioni, alla reciprocità dei servizi, nonché a tutti gli altri elementi che portano alla società civile, non si aggiunga altresì l'identità del fine da attuare, con che sorge lo Stato. Orbene, l'identità del fine, con la conseguente unità dei voleri convergenti verso di esso, costituisce, come dicemmo, la vera caratteristica di questo organismo etico; e poichè il fine è qualcosa che si deve raggiungere e che perciò s'impone in forma di dovere, ecco la legge apparir subito come elemento fondamentale nella costituzione dello Stato. Ma la legge — la quale fu detta dai poeti la *lira dei regni*, la consonanza di molti disparati voleri, « *lex lyra regnorum dicta poetis* » — implica un'autorità, un potere; essa non è soltanto una proposizione da intendere, ma altresì un comando da eseguire; suppone perciò la facoltà di costringere quelli che non la rispettano. Questa facoltà emana, è vero, dalle singole volontà individuali che compongono una data società, ma non avrebbe alcuna efficacia, quando rimanesse distribuita o piuttosto dispersa in parti infinitesimali tra quelle volontà stesse: l'autorità conferita a tutti finisce col non appartenere a nessuno. Di

qui la necessità di delegare a pochi l'ufficio di fare la legge = potere *legislativo*, d'interpretarla = potere *giudiziario* e di applicarla = potere *esecutivo*, la necessità, cioè, di un Governo, espressione concentrata, a dir così, della volontà comune. Il Governo è la vita della legge, è, direbbe Aristotele, la legge animata, e poichè la legge, al dir dello stesso filosofo, è la volontà scevra da passioni, così nel Governo non deve entrare ombra di passione: in ciò sta la sua essenza etica. Soltanto col costituirsi del Governo nasce la distinzione tra cittadini e Stato, distinzione peraltro puramente nominale nelle democrazie, dove il Governo è costituito da cittadini che agiscono per mandato ricevuto da altri cittadini. Nei governi popolari e liberali, infatti, quelli che in un dato momento esercitano il potere, non differiscono punto da quelli da cui fu loro conferito; anch'essi sottostanno alla legge, che val quanto dire alla volontà comune; anch'essi sono cittadini, prima di essere legislatori, magistrati, ministri, e talora sono a un tempo governanti e governati, elettori ed eletti, giudici e soldati, onde si può ripetere di loro ciò che un antico disse del supremo reggitore del mondo: *semel iussit, semper paret*. I doveri reciproci tra cittadini e Stato, quindi, si risolvono, in ultima analisi, in doveri tra cittadini e cittadini, e dalle precedenti considerazioni derivano notevoli conseguenze riguardo: a) alla *partecipazione al governo*, b) al *potere*.

a) Riguardo alla partecipazione al governo, è evidente che condizione necessaria dell'unità e continuità dello Stato è la presenza e stabilità di un capo, non importa se elettivo o ereditario, nelle cui mani stia la direzione unica della cosa pubblica; ma è evidente altresì che una costituzione liberale e democratica si ridurrebbe a un nome vano, quando mancasse di quella rappresentanza nazionale, per la quale il popolo partecipa, almeno indirettamente, alla vita politica, e che, periodicamente rinnovata, mantiene in continuo contatto e in corrispondenza continua la vita politica con la vita sociale, ossia lo Stato con la società di cui è l'espressione.

Il principio della rappresentanza popolare, che sta oggi a fondamento di pressochè tutte le costituzioni civili, e ha la sua chiara espressione in vari articoli del nostro Statuto, non solo è frutto di lunga esperienza storica, ma risponde alle esigenze di una coscienza morale e politica assai evoluta. Infatti, se l'attributo principale della legge, che val quanto dire dell'organismo dello Stato, è la sovranità, intesa nel senso non già di una forza dispotica e

oppressiva, alla maniera del Leviathan dell'Hobbes, ma di un'autorità derivante dal libero consenso dei cittadini, è chiaro che essa debba essere istituita da quelli stessi a cui deve comandare, sì che essa, al pari della legge morale, nulla tolga all'autonomia delle volontà che si conformano ai suoi precetti. È vero che, per essere riconosciuta, l'autorità della legge deve fondarsi sulla ragione, e che il capriccio, foss'anche del maggior numero di cittadini, non ha diritto di essere rispettato; ma come stabilire la sovranità della ragione, secondo che esige il più alto ideale politico? La ragione non si rivela da sé mediante oracoli, o per bocca di uomini infallibili, incaricati di parlare in suo nome: essa si manifesta in coscienze soggette all'errore; come, dunque, assicurare il suo dominio? Taluno dirà: si domandi ai migliori, ai più saggi di costituire e governare una città ideale simile a quella di Platone, in cui i filosofi siano sovrani e i sovrani filosofi; ma chi può proclamare la superiorità di questi eletti, se quelli che li designano come tali non sono abbastanza illuminati? e se sono abbastanza illuminati, che bisogno hanno essi di intermediari? La miglior soluzione al problema rimane sempre la sovranità popolare; non c'è altro mezzo che il suffragio universale per consultare la ragione collettiva di un popolo, e se i suoi responsi non sono sempre i più perfetti, tale difetto è comune anche alle opinioni individuali. Del resto, nella realtà è il concorde assenso della maggioranza — non essendo quasi mai possibile l'unanimità — ciò che sostiene e conserva le istituzioni di tutti i popoli civili: tacito o esplicito, presunto o richiesto che sia, esso sta alla base di ogni costituzione politica veramente salda e degna di rispetto; in esso risiede la moralità della legge e la legittimità del potere; senza di esso mancherebbe la volontà comune e l'organismo etico. Lo Stato, ripetiamo, non nasce né dalla forza né dall'arbitrio: può il vincitore trionfare sul vinto, può conquistare, ma organizzare non può; lo Stato nasce quando già nell'animo di una moltitudine si è creata una comunione d'interessi, di sentimenti, di opinioni, di costumi, quando insomma la materia organica si può dire già bell'e preparata; lo Stato è la forma del volere che si aggiunge alla coscienza psichica preesistente: la legge non fa che dare una formula alla consuetudine, e questo è provato dal fatto che, storicamente, a ogni legislazione precedono le costumanze, con diversi nomi secondo i diversi luoghi: *statuti* in Italia, *coutumes* in Francia, *fueros* in Spagna.

b) Riguardo al potere, è facile comprendere come in ogni Stato, pur permanendo sempre il carattere unitario di questo organismo etico, si distinguono funzioni diverse, il cui esercizio si distribuisce secondo norme precise tra organi diversi, in modo che ciascuno di essi, contenendosi nella propria sfera di attività, non impedisca né intralci l'opera degli altri e non turbi, quindi, la vita dell'intero organismo. E poiché le tre funzioni fondamentali dello Stato sono quelle da noi indicate nei suoi tre poteri, legislativo, giudiziario ed esecutivo, ne segue che nessuno di questi tre poteri possa capricciosamente svolgere la propria azione, oppure invadere il campo degli altri, senza

venir meno alla prima condizione dell'esistenza di una società morale, all'ordine, cioè, ottenuto col libero consenso di tutti. Si pensi, per es., che cosa diventerebbe un paese, in cui la magistratura, anziché costituirsi indipendente, com'è suo diritto e suo dovere, stesse alla mercé del potere esecutivo, specialmente nel dirimere controversie tra i singoli cittadini e le pubbliche amministrazioni a quel potere sottoposte; poichè dinanzi al magistrato anche lo Stato, quando contende come persona giuridica per interessi suoi, dev'essere trattato alla pari dei privati; compito del magistrato è la ricognizione dei diritti di ciascuno, secondo le norme fondamentali della giustizia, e i diritti posti in litigio tra Stato e privati non toccano punto la sostanza etica del primo, essendo relazioni esteriori, quali potrebbe avere ogni altro proprietario.

Anche il principio della divisione dei poteri, dopo la grande rivoluzione francese, è entrato nelle legislazioni degli Stati moderni liberali e popolari, sebbene temperato dall'altro principio fondamentale dell'unità dello Stato e del Governo. Così appunto è, per es., nel nostro Statuto (promulgato dal re Carlo Alberto il 4 marzo 1848), il quale, mentre afferma che al Re solo appartiene il potere esecutivo (art. 5) e che egli solo sanziona le leggi e le promulga (art. 7) e che la giustizia da lui emana ed è amministrata in suo nome da giudici che egli istituisce (art. 68), determina poi precisamente con quali norme si costituiscano e funzionino il potere legislativo, che si esercita principalmente dalle due Camere (art. 33-64), l'esecutivo, che si attua per mezzo dei ministri responsabili (art. 65-67), e il giudiziario, che è affidato a giudici per lo più inamovibili (art. 68-73). Il Kant, a mettere in rilievo come i tre poteri anzidetti, pur distinguendosi tra loro, s'intreccino in un solo organismo, paragona il loro reciproco rapporto al nesso che lega insieme i tre giudizi di un sillogismo: e invero l'ufficio del potere legislativo nello Stato è assai analogo a quello che nel sillogismo è adempiuto dalla premessa maggiore, la quale contiene ed esprime una legge universale; l'ufficio del potere giudiziario può benissimo rassomigliarsi a quello della premessa minore, la quale sussume il fatto particolare sotto la legge universale; e l'ufficio del potere esecutivo corrisponde perfettamente a quello della conseguenza, la quale non è che il risultato dell'applicazione dell'universale al particolare, il passaggio dalla legge al fatto.

VI. — Funzionamento dell'organismo dello Stato. —

Vista la costituzione dell'organismo dello Stato, quale ne è il funzionamento? quante e quali forme può assumere la sua attività? a che cosa deve essa estendersi e a che limitarsi, perchè l'ideale etico venga rispettato e attuato dalla libera condotta dei cittadini? Per rispondere a queste domande giova subordinare

i tre poteri politici e specialmente il legislativo, di cui gli altri due possono dirsi ausiliari, alla finalità etica dello Stato, quale fu dianzi da noi formulata e quale apparirà ora meglio delineata sopra i cinque concetti-modello (*Musterbegriffe*) che l'Herbart pone a capo della moralità o, meglio, sopra le cinque idee-derivate da cui egli trae i vari sistemi contenuti nell'organismo dello Stato. I cinque concetti-modello sono: 1) la *libertà*, che concerne la volontà in sé stessa e il suo accordo con i suoi motivi; 2) la *perfezione*, che concerne la volontà rispetto alle sue molteplici tendenze e il suo accordo con queste; 3) la *benevolenza*, che concerne il rapporto tra una volontà rappresentatrice e un'altra, oggetto della sua rappresentazione, e l'accordo tra la prima e la seconda; 4) l'*equità*, che concerne il merito delle azioni e l'accordo tra esso e la sua retribuzione; 5) il *diritto*, che concerne l'incontro di più volontà in un medesimo oggetto e l'accordo tra loro. Le cinque idee-derivate, disposte però in ordine inverso al precedente sono: 1) la *società giuridica*, la quale, in base al concetto di « diritto », riguarda la stessa organizzazione sociale; 2) il *sistema retributivo*, il quale, in base al concetto di « equità », riguarda la giustizia punitiva; 3) il *sistema amministrativo*, il quale, in base al concetto di « benevolenza », riguarda il comune benessere materiale; 4) il *sistema di cultura* il quale, in base al concetto di « perfezione », riguarda il comune incremento spirituale; 5) la *società animata*, la quale, in base al concetto di « libertà », riguarda il libero esercizio della vita politica. — Ciò posto, tutto il funzionamento dello Stato deve consistere in una legislazione e in un'amministrazione entrambe dirette ad attuare queste idee, le quali, intrecciandosi tra loro e integrandosi a vicenda, sono tutte insieme condizione indispensabile allo sviluppo della persona umana. Impossibile, quindi, disegnare un quadro compiuto della multiforme attività dello Stato: esso dovrebbe rispecchiare tutta la vita civile e politica, morale e religiosa, scientifica e artistica, agricola e industriale, commerciale ed economica di un popolo pervenuto al pieno possesso della propria coscienza nazionale, alla chiara visione dei propri destini, alla ferma espressione della propria volontà. A darne tuttavia un'idea, ci studieremo di descrivere brevemente quella multiforme attività, quale ci si presenta soprattutto nell'opera legislativa, tenuto conto della capitale importanza che la legge ha nella costituzione dell'organismo dello Stato.

Non a torto si è detto che dal suo lavoro legislativo può misurarsi la moralità e la civiltà di uno Stato, perchè quel lavoro deve presumersi sempre ispirato a principî conformi all'ideale umano, senza di che lo Stato verrebbe meno alla natura e al fine suo proprio; or bene, a tre specie principali di leggi deve quel lavoro applicarsi: *a)* alle leggi politiche, *b)* alle leggi civili, *c)* alle leggi penali; diciamo partitamente di ciascuna:

Leggi politiche. — Diconsi leggi politiche quelle che costituiscono i poteri dello Stato e regolano i rapporti tra Stato e cittadini. Esse hanno una certa fissità, senza di che non sarebbero più leggi; ma non sono perciò eterne, potendo mutare con l'opinione dei nuovi legislatori e con le condizioni previste o imprevedute dei nuovi tempi. Quelle, tra esse, che hanno carattere più durevole, in quanto definiscono il regime sotto cui una nazione intende vivere, diconsi organiche e costituzionali, e si ritengono come definitive, pur lasciando intatta ogni libertà alle generazioni future di modificarle nel senso che vorranno. I diritti fondamentali, che le leggi politiche di un regime democratico e liberale debbono garantire ai cittadini di fronte allo Stato, possono esprimersi in due parole: *α)* uguaglianza e *β)* libertà.

α) Quanto all'uguaglianza, tutti i cittadini hanno diritto allo stesso trattamento dinanzi alla legge, specialmente per ciò che riguarda la partecipazione alla formazione della legge stessa; soltanto che questo diritto, nelle grandi società, non può esercitarsi direttamente da tutti, essendo impossibile, per ragioni troppo evidenti, che ciascun cittadino passi la sua vita a legiferare; ond'esso si muta naturalmente nell'altro di eleggere i « deputati » a tale missione, dando a questi l'incarico di rappresentare l'opinione e la volontà degli elettori. Il diritto di voto, e con esso quello di eleggibilità, è l'unico mezzo legittimo, per il quale una nazione può governare sè stessa e giungere a quello stato morale, che per i popoli, come per gl'individui, significa maturità, auto-possesso, conseguimento della personalità. Esso corrisponde al dovere di partecipare e interessarsi alla vita comune, sia con la libera e franca manifestazione del proprio pensiero politico nei comizi elettorali, sia con l'assunzione e l'esercizio disinteressato e sapiente delle cariche pubbliche, e se non può essere conferito o tolto per semplice decreto, può nondimeno perdersi per incapacità giuridica o per indegnità. È assai con-

troversa la questione se l'ignoranza sia o no compatibile col-l'esercizio del diritto di voto, ma il miglior modo di risolverla a noi sembra quello di preparare una condizione di cose, in cui l'ignoranza vada sempre più eliminandosi.

3) Quanto alla libertà, essa comporta la piena espansione di tutte le attitudini personali, nonchè il rispetto dei diritti inerenti alla natura umana, diritti talmente anteriori e superiori a ogni organizzazione sociale, che questa da essi soltanto trae ogni ragione di esistere; l'inviolabilità della persona e del domicilio, la libera scelta della professione e del mestiere, la libertà di locomozione e di residenza, di riunione e di associazione, di coscienza e di culto, di opinione e di stampa, tutti questi diritti, che assicurano a ogni cittadino le condizioni individuali e sociali, materiali e spirituali, onde si fa possibile lo svolgimento della persona, e che sono ormai divenuti stabile conquista della società moderna, è naturale e doveroso che siano riconosciuti, protetti, sanciti dallo Stato; anzi, poichè l'evolversi progressivo della coscienza sociale fa emergere sempre nuove esigenze essenziali allo sviluppo della personalità verso forme più alte e complete, non si può dire che con le forme precedenti sia esaurito tutto il campo del diritto.

D'altra parte, lo Stato nulla deve trascurare affinchè nella coscienza dei cittadini e nelle istituzioni penetri e si avvivi sempre più, accanto a quello della libertà, il sentimento della uguaglianza e della solidarietà. Certo, questo sentimento non è tale che basti un decreto-legge a farlo conoscere e sviluppare in tutto un popolo; non sarà tuttavia senza efficacia pratica l'opera di uno Stato che a quel sentimento ispiri tutti i suoi atti di governo, mantenendo salda l'unità della coscienza nazionale, trattando i cittadini come membri di una medesima famiglia, soccorrendo imparzialmente i colpiti dalla sventura con l'erario comune, e via dicendo. Si comprende come a questi doveri dello Stato verso i cittadini corrispondano doveri dei cittadini verso lo Stato, tra cui principalissimo quello di riconoscerne l'autorità, di non ostacolare la forza pubblica che di quell'autorità è sanzione, di fornirgli, sotto forma di imposta liberamente accettata, i mezzi indispensabili al suo funzionamento, e così di seguito.

b) *Leggi civili.* — Diconsi leggi civili quelle che regolano i rapporti tra cittadini e cittadini, sempre mirando a un regime

sociale, che sia il più atto a favorire lo sviluppo della persona e il progresso materiale e spirituale così degli individui come della società. A tale intento è necessario anzitutto che lo Stato eserciti quella prima forma di autorità che il Kant chiama *imperativo giuridico*, e che consiste nel prescrivere a ciascun cittadino di operare in modo che la sua azione sia componibile con quella degli altri, e di riconoscere nell'attività altrui un limite naturale all'attività propria. È questo un concetto di giustizia meramente negativa, e nondimeno fornisce la prima condizione di carattere generale che rende possibile l'attuazione dell'ideale etico non solo, come nota il Vidari, perchè essa rimuove dalla condotta individuale ogni ostacolo proveniente dalla presenza di altri individui ugualmente liberi, i quali potrebbero o impedire, o intralciare, o guastare l'azione, ma anche perchè, delimitando in certo qual modo individuo da individuo, fa sì che ciascuno alle proprie forze soltanto si affidi nel conseguimento della perfezione. Per questa seconda ragione, anzi, l'opera dello Stato acquista valore morale ed efficacia educativa.

Senonchè, tale opera non può ridursi a essere soltanto negativa, a *togliere* cioè gli ostacoli che, opponendosi alle uguali libertà individuali, impediscono o ritardano lo sviluppo della persona, ma deve altresì *porre* quelle condizioni generali che questo sviluppo favoriscono e affrettano, condizioni che sono di varia natura, igieniche, economiche, intellettuali, e che dipendono non già dal valore dell'individuo, ma dal movimento e dal progresso di tutta la collettività. È vero che tale movimento e progresso sono dovuti in ultima analisi all'evolversi delle singole coscienze, ma è vero altresì che tocca allo Stato farsi eco delle giuste esigenze che, intorno alle condizioni dell'ambiente sociale, sorgono in queste singole coscienze, e dar loro la debita soddisfazione. Soltanto è da badare che lo Stato, tra le condizioni di carattere generale, discerna bene quelle la cui attuazione, oltrepassando la capacità delle forze individuali, dev'essere assunta da lui, e quelle altre la cui attuazione deve essere lasciata esclusivamente all'attività e all'iniziativa dei singoli cittadini. Il confine tra le due specie di condizioni è assai difficile così a fissare come a mantenere, tanto più che va soggetto a variare anche secondo le idiosincrasie dei popoli e delle razze, e secondo lo sviluppo della coscienza collettiva; si può tutt'al più dire che esso non deve nè troppo estendere

le attribuzioni dello Stato, come fanno coloro che vorrebbero conferirgli ogni iniziativa e incaricarlo di agire per tutti, prevedere tutto e provvedere a tutti, nè troppo restringerlo, come fanno coloro che vorrebbero ridurre lo Stato a un semplice servizio di ordine pubblico e di polizia, tanto più utile quanto meno avvertito, senz'altro compito che quello della pace e della tranquillità sociale. Chi voglia attenersi a una giusta misura, dovrà riservare allo Stato tutte le opere che non possono trascurarsi senza grave detrimento per la nazione, e a cui l'iniziativa privata, sia pure di grandi associazioni particolari, o non basta o non può applicarsi senza essere dominata da motivi egoistici, dannosi per quelle opere stesse. Opere di tal genere sono, per es., l'organizzazione della forza pubblica, destinata a garantire la sicurezza e a difendere l'integrità del territorio, la conservazione e la protezione di beni naturali (acque, selve, spiagge ecc.), l'intrapresa di lavori e servizi pubblici (vie, canali, porti, posta, telegrafo ecc.), la conservazione e l'incremento di beni spirituali (memorie artistiche, cultura nazionale, patri-monio scientifico ecc.) e simili.

Ma tre particolari funzioni soprattutto meritano di essere segnalate come spettanti allo Stato, per la loro suprema importanza sociale: α) l'organizzazione del lavoro, β) la difesa della proprietà, γ) l'istruzione pubblica.

α) Quanto all'organizzazione del lavoro, è evidente che i rapporti tra capitalisti e operai non possono lasciarsi all'arbitrio, e che d'ambo le parti vi sono diritti che le leggi debbono salvaguardare. A chi osservasse che non è lecito, a questo riguardo, limitare la libertà individuale, perchè si offenderebbero i diritti naturali, risponderemmo che la legislazione civile ha per iscopo di regolare quella libertà, non di diminuirla; poichè essa tende a eliminare qualsiasi privilegio, qualsiasi intervento nei contratti privati, qualsiasi impedimento al libero esercizio della personalità, qualsiasi prerogativa annessa a caste o a corporazioni di arti e mestieri, a sanzionare, insomma, l'uguaglianza morale di tutti indistintamente quelli che, col capitale o col lavoro, contribuiscono al benessere comune. Le leggi economico-sociali — poichè questo nome più specifico prendono esse in tal caso — vanno acquistando un'importanza sempre maggiore nelle società moderne e, lungi dal restringere la libertà individuale, assicurano invece l'emancipazione dei più deboli. Il la-

voro è un dovere, dicemmo altrove: ne segue che esso sia altresì un diritto che ciascuno abbia la facoltà d'impiegare le proprie forze fisiche o intellettuali nel modo da lui preferito; ora, questo diritto sarebbe violato, quando lo Stato lo impedisse o non ne garantisse il libero esercizio. Con che non è detto che l'individuo, soltanto perchè stretto da pressanti bisogni, possa esigere dai suoi concittadini o dal Governo i mezzi per impiegare la propria attività nel proprio esclusivo interesse; la giustizia, a rigore, non legittima punto una pretesa di tal genere, la quale in sostanza consisterebbe nel porre a carico di altri una cura che deve rimanere puramente individuale, essendo dovere di ciascuno provvedere a sè stesso nel modo migliore consentito dalla ricordata legge economica dell'offerta e della domanda, senza costringere la società e lo Stato a escogitare mezzi puramente artificiali, e perciò effimeri e inefficaci, all'unico fine d'impiegare braccia o intelligenze rimaste inerti, perchè non seppero trovarsi un campo di lavoro utile e proficuo. Certamente la carità, che alla giustizia sempre si accompagna, non ammette che un essere libero, pieno di buona volontà, pronto a guadagnarsi il pane col sudore della propria fronte, abbia a perire miseramente, solo perchè la materia manca ai suoi sforzi; ma si tratta qui di una questione di equità e di assistenza pubblica tra le più difficili a risolversi e a cui non basta una semplice legge. \

§) Quanto alla difesa della proprietà, la legge civile deve pur proteggere il diritto di acquistare, conservare, affittare, trasmettere, si tratti di proprietà privata, ovvero di proprietà pubblica. Riguardo a quest'ultima, poco importa ora determinare quali oggetti debbano rientrare in essa, e se allo Stato — come vogliono i collettivisti e come generalmente avviene nei paesi a regime dispotico — si debba attribuire ogni proprietà fondiaria, in base al malinteso principio che la terra è patrimonio comune di tutta l'umanità, o se invece — come vogliono gl'individualisti e come avviene generalmente nei paesi a regime libero — gli si debba lasciare soltanto ciò che non è suscettivo di diventare proprietà privata, per es., le strade, i canali, gli arsenali, le fortezze e tutti gl'immobili necessari a servizi pubblici. Comunque si risolva la questione, è certo che la garanzia fornita dalla legge civile al godimento dei beni legittimamente posseduti è una specie di lavoro, che lo Stato compie

a beneficio dei proprietari e che giustamente gli assicura una ricompensa sotto forma o di imposte annue, o di imposte avventizie in caso di vendita, di eredità, di donazione ecc. Il conflitto, poi, tra il diritto individuale e l'esecuzione di un'opera di utilità pubblica trova la sua migliore soluzione nell'espropriazione obbligatoria, la quale rende possibile questa esecuzione senza arrecare offesa a quel diritto.

γ) Quanto all'istruzione pubblica, essa appare subito una delle più alte e delicate funzioni di Stato, ove si pensi che, essendo essa una condizione fondamentale perchè i cittadini diventino capaci di un cosciente esercizio del diritto politico e della vita civile, non può venire abbandonata alla sorte di iniziative private, le quali nè sorgerebbero dappertutto, nè sempre avrebbero i mezzi adeguati al bisogno, nè, per la loro sporadica distribuzione e per l'inevitabile differenza di vedute e indirizzi, potrebbero dare mai una medesima e stabile impronta nazionale alla loro opera educatrice. Di qui la necessità, da parte dello Stato, di rivendicare a sè un ufficio così importante come quello di plasmare, fin dall'inizio del suo sviluppo, la coscienza dei cittadini. Il che non significa togliere ai privati il diritto d'istruire, così solidamente connesso con la libertà di pensiero e di coscienza; ma poichè tale diritto si esercita su anime infantili o adolescenti, ancora incapaci di far la critica di quanto vien loro insegnato, lo Stato ha a sua volta il diritto e il dovere della più attenta, rigorosa e imparziale sorveglianza, affinchè non si compia opera deleteria per la propria esistenza. Alla domanda, poi, se esso sia altresì autorizzato a esigere dai genitori l'educazione dei figliuoli, la risposta è ovvia: lo Stato non può, senza venir meno alla propria natura, non proteggere il diritto che i minorenni hanno non solo a essere preservati da sevizie, maltrattamenti e cattivi esempî, ma più ancora a essere nutriti, fin dalla più tenera età, del cibo spirituale necessario perchè l'anima loro si avvii a diventar persona.

Leggi penali. — Diconsi leggi penali quelle che servono di sanzione a tutte le altre, in quanto comminano pene contro qualsiasi offesa al diritto garantito dalle leggi civili e politiche, che val quanto dire contro qualsiasi offesa arrecata allo Stato. Che il potere punitivo sia una funzione di esclusiva spettanza dello Stato è innegabile, quando si analizzi la natura del concetto « reato » e del suo correlativo « pena ». Il reato è un concetto

complesso, che non può pienamente determinarsi senza tener conto del duplice rapporto in cui esso pone il colpevole *a)* rispetto all'offeso, *b)* rispetto allo Stato; di qui i due elementi giuridici che entrano in esso: *a)* il danno che si dirige più contro l'individuo, *b)* il dolo che si dirige più contro lo Stato, pur cospirando entrambi e contro l'individuo e contro lo Stato.

a) Quanto al danno, essendo esso il lato più palpabile del malfare, si comprende come nelle legislazioni primitive e rozze se ne tenesse conto pressoché esclusivo, sì che per molto tempo il reato venne riguardato soltanto come un'offesa privata, per la quale il costume lasciava all'offeso ampia facoltà di prendersi la vendetta, salvo a imporgli tutt'al più la norma del taglione: un omicidio, per es., poteva bene esser vendicato con un omicidio, ma non una ferita con un omicidio, né l'uccisione di un servo con quella di un libero. Fu gran progresso, più tardi, l'aver sostituito alla vendetta di sangue il compenso in denaro, per cui le uccisioni s'indennizzavano con somme patteggiate tra l'uccisore e i superstiti dell'estinto; perchè questa composizione così grossolana, che oggidì ripugna alla coscienza, fu un salutare provvedimento in tempi barbari, in cui l'insaziabile sete di vendetta per un omicidio ne avrebbe fatto succedere altri a centinaia, accumulando sulle vendette del passato quelle del futuro e costituendo così un continuo pericolo per la pace sociale. Di qui la necessità che, nell'interesse dell'ordine pubblico, lo Stato, originariamente impersonato nel principe, intervenisse come mediatore, imponendo con la forza la quota che doveva pagarsi e che prima veniva lasciata al libero accordo dei cittadini; per tal modo lo Stato a poco a poco giunse ad attribuirsi in senso esclusivo il diritto di punire, sì da considerare come colpevole ogni tentativo di farsi giustizia da sé; e poichè nell'esercitare quel diritto badava soprattutto a ristabilire la pace e l'ordine, ossia all'aspetto pubblico del reato, e soltanto in via subordinata a ottenere un risarcimento dei danni personali arrecati dall'offensore, così accadde che il principio della punizione fu esteso a ogni specie di violazione dell'ordinamento costituito, anche quando non si trattasse di danni personali. Lo Stato si accorse allora che esistono per lui scopi morali, i quali, senza riguardo al danno o al vantaggio che ne possa venire ai singoli individui, devono essere conseguiti; nel che è inclusa la necessità di considerare e valutare il lato interno o soggettivo del

reato, ossia l'altro elemento, di ben diverso valore etico, che si chiama il dolo.

b) Il dolo sta nel fatto che il colpevole, quando delinque, si svelle dalla volontà comune, dalla legge, e le si contrappone, sostituendole una massima soggettiva, individuale, egoistica, alla quale conforma il proprio operare. Questa violazione della legge è in sostanza, come nota l'Hegel, una negazione dello Stato: di qui l'azione pubblica per i fatti criminosi. La legge impugnata dev'essere restaurata, e la pena è appunto questa restaurazione; l'individuo, il quale non è un soggetto etico se non in quanto vive secondo la volontà comune espressa nella legge, allorchè viola il diritto altrui, nega la volontà universale; ma la pena nega questa negazione, e, mostrando la nullità etica della volontà individuale, ristabilisce il valore della volontà universale. In questo senso è vero quel che Platone intravide per primo, che cioè il colpevole ha diritto alla punizione, perchè, accettandola, riconosce di nuovo quella legge che, delinquendo, aveva impugnato: la pena è correzione ($\nuουθεσία$) per il delinquente, ed esempio ($παράδειγμα$) per quelli che l'hanno visto delinquere. Senonchè, per servire di correzione e di esempio, essa non deve ridursi a una difesa, da parte della società, contro gli atti dannosi dei malfattori — che a torto una moderna scuola di diritto penale vorrebbe considerare, tutti indistintamente, come esseri fisiologicamente imperfetti e moralmente irresponsabili, e perciò come esseri da segregare e curare in manicomî criminali perchè nocivi, non da punire perchè colpevoli —; per servire di correzione e di esempio, la pena deve invece colpire la volontà stessa del malfattore. conformemente al precetto romano: « in maleficiis voluntas spectanda, non exitus »; ora, come attingere la volontà che è incoercibile? Si risponde: la legge, per colpire la volontà, la cerca nelle sue relazioni con l'organismo, per mezzo di cui vive e opera, ne restringe la sfera di azione e definisce le condizioni alle quali deve sottostare, se vuol continuare a sussistere; tale il significato morale della prigionia, dell'esilio, dei lavori forzati. Accettando le condizioni imposte, il colpevole riconosce quella legge che, male operando, aveva disconosciuto, mentre la permanenza visibile della sua coercizione giova a distogliere gli altri dal malfare: all'impeto delle passioni stimolanti al delitto, lo Stato contrappone come correttivo la pena. Certo, più virtù ci sarebbe, scrive il

Fiorentino, se, senza questo motivo esterno, i cittadini fossero indotti a benfare soltanto da una profonda devozione verso la legge del proprio Stato, e dal convincimento che la vita migliore è quella conforme alla volontà comune; ma poichè non tutti arrivano a questa altezza di coscienza politica, il sistema della remunerazione riesce di grande giovamento; anzi, la qualità dei premi e delle pene, di cui fa uso un popolo, può dirsi l'indice del suo progresso morale: in uno Stato perfetto il vero premio che debba ambirsi da ogni cittadino è l'onore, e la vera pena che da ogni cittadino debba paventarsi è l'infamia; dove il premio è d'indole pecuniaria, dove la pena è affittiva e selvaggia, ivi la coscienza politica non è ancora spuntata.

VII. — **Difesa dell'organismo dello Stato: il diritto di punire e il diritto di guerreggiare.** — Poichè lo Stato consiste nella volontà comune di un popolo o di una nazione, questa volontà deve poter operare e raggiungere il suo fine contro ogni ostacolo, se vuole essere concreta ed efficace e non soltanto un simulacro di volontà; al potere legislativo, quindi, devono accompagnarsi i poteri giudiziario ed esecutivo dello Stato. Di questi non ci tratteremo a descrivere il funzionamento, perchè i doveri che a essi si connettono, mentre da una parte assumono un carattere vie più particolare e quasi professionale, dall'altra rientrano nei doveri generali di equità, onestà, disinteresse, che s'impongono a tutti gli atti della vita sociale. Diremo soltanto di un gravissimo compito a essi affidato, la difesa cioè dell'organismo dello Stato, la conservazione cioè della sua compagine, qualora sia minacciata da pericoli interni o da assalti esterni. Contro i pericoli interni provvede la magistratura, ossia il potere giudiziario, aiutata dalla forza pubblica; contro gli assalti esterni provvede il Governo, mediante il potere militare, posto alla dipendenza dell'esecutivo. Lo Stato, quando vede la propria esistenza minacciata da cittadini singoli o associati, punisce; e quando la vede minacciata da un altro Stato, ch'egli non può punire, si difende con la forza del suo esercito. Il diritto di punire e il diritto di guerreggiare nascono entrambi dall'autarchia dello Stato: bastare a sè stesso importa potersi mantenere autonomo e indipendente. La propria difesa — sebbene si:

gnifichi uno stato di cose antietico, essendo la necessaria conseguenza del contrasto e non dell'unione delle forze — è sempre un elemento integrante del pieno concetto dello Stato; essa fa tutt'uno con la ferma risoluzione, implicita in ogni organismo, di conservarsi e svilupparsi, di aver quindi pronti i mezzi per sostenere eventuali lotte. L'esercito può dirsi l'incarnazione vivente di questa risoluzione ferma e permanente, la quale è di grande valore etico, in quanto porta con sé che la conservazione dello Stato è il supremo dovere del cittadino, e che il cittadino è tenuto non solo all'imposta di danaro, ma altresì a quell'imposta di sangue, come energicamente fu detta per distinguerla da ogni altra, che è il servizio militare. Con ciò si rivela evidentissima l'insufficienza del criterio economico nel valutare l'importanza dello Stato, giacché con questo criterio non si riesce a giustificare il diritto di punire e molto meno quello di guerreggiare: a qual titolo, infatti, lo Stato richiederebbe il sacrificio degli averi e della vita dei cittadini, se esso non fosse altro che uno strumento inventato per procurare loro la maggior somma possibile di felicità? Eppure, il sacrificio dell'individuo per lo Stato fu sempre giudicato la misura più esatta della moralità dei popoli, da Ettore, che nei tempi eroici riponeva il miglior augurio nel combattere per la patria, all'ultimo soldato moderno, che muore respingendo lo straniero invasore. Né sono da lodare certi spiriti, i quali, disdegnando il patriottismo come un sentimento troppo angusto, si dichiarano fieramente cittadini dell'universo; questi cosmopoliti rischiano di trascurare doveri ben determinati e praticabili, per assumerne altri impossibili ad attuarsi. La sfera della nostra attività è assai ristretta: come farvi rientrare l'universo intero? possiamo tutt'al più con l'intenzione estenderla ai confini del nostro paese, ma di fatto essa rimane nella cerchia dei più vicini a noi: il sacrificio all'umanità non esclude punto il sacrificio alla patria, anzi, quasi sempre, soltanto col secondo si attua il primo; per questa ragione è obbligatorio per tutti avere una patria, e poichè la natura stessa ce ne assegna una e la designa al nostro amore e al nostro rispetto, non si vede perchè, senza gravi motivi che giustifichino la cosiddetta «naturalizzazione» in paese straniero, si debba cambiar di nazionalità e romperla con tradizioni sacre, ereditate fin dalla nascita.

Intorno al dovere del servizio militare da parte del cittadino, così connesso al diritto di guerreggiare da parte dello Stato, ci piace riportare intera la seguente bella pagina del Fiorentino: « L'educazione militare insegna due cose, che distinguono l'uomo civile dal barbaro: una, guardare i pericoli imminenti senza paura; l'altra, obbedire alle leggi del paese senza riserva. Un popolo senza educazione militare ignora la vera moralità, preferisce gli agi ai pericoli, il proprio utile alla salvezza dello Stato, il proprio talento alla maestà della legge. Aristotele notava tra i difetti della costituzione cartaginese la mancanza di esercito proprio, mancanza che il Machiavelli deplorava più tardi nell'Italia dei suoi tempi. Le truppe mercenarie accusano il difetto di vitalità intrinseca, la volontà impotente, la coscienza sbiadita, la virtù pigra, che sono segni infallibili di scadimento. Giambattista Vico dice che la prima virtù fu la fortezza, la quale si manifestò in due forme, nel soggiogare le terre incolte e nel soggiogare in guerra i popoli: *prima virtus, seu fortitudo, fuit terras subigere, deinde successit subigere bello populos*. Questa prima virtù, dunque, intese ad assicurare le due condizioni che fanno possibile la vita comune: la condizione materiale del nutrimento, di cui la cultura della terra era ferace, e la condizione morale di respingere in guerra i popoli che ne minacciavano l'esistenza. La guerra però non è legittima, se non a patto di debellare i superbi, come cantava il poeta latino:

Parcere subiectis et debellare superbos.

Soltanto allora l'inclinazione alla guerra può contenere il germe della virtù, quando il far guerra si accetta come un dovere e non si cerca come un passatempo. Onde, se noi ammiriamo gli antichi romani, i quali abbandonavano i solchi dei loro campi per accorrere, chiamati alla difesa dei loro confini, disapproviamo quei germani accattabrighe, descritti da Tacito, i quali andavano in cerca dei popoli che si guerreggiavano, per mescolarvi, *quia ingrata genti quies*; lodevoli quegli operai dei nostri Comuni, che si raccoglievano attorno al gonfalone quando la patria li chiamava alle armi e, abbandonate le officine, davano prova di obbedienza e valore; dispregevoli quei capitani di ventura e quelle torme venali che trafficavano la loro vita e, secondo la frase del Petrarca, vendevano l'anima a prezzo. La vita militare è, dunque, un dovere per tutti, è anzi un diritto, di cui ogni cittadino deve sentirsi geloso. Il cittadino che non partecipa ai comuni pericoli non è degno di vita comune: è un mendico sofferto per mercede nel suolo che ei non concorre a difendere. Né il cittadino può esentarsene col pretesto ch'egli non crede giusta la causa della guerra, ch'egli non ha fiducia nel Governo che l'ha intimata, nei condottieri che la dirigono; se tale scusa reggesse, lo stesso Stato sarebbe impossibile; con lo stesso ragionamento, infatti, altri si schermirebbe dall'obbedire a una legge, qualificandola per ingiusta, altri dal sottostare agli effetti di un giudizio, dichiarandolo erroneo; né ci sarebbe vincolo politico, che da tal presupposto non fosse rotto. Emanuele Kant, dopo aver distinto i tre poteri dello Stato, osservava doversi il legislativo tenere per indefettibile, il giudiziario per infallibile, l'esecutivo per irresistibile. La stessa assolutezza deve riconoscersi nello Stato quando intima la guerra; questa può essere discussa, impugnata dai cittadini, finché non sia decisa; ma, intimata, non c'è cittadino che possa valersi del suo giudizio individuale, della

sua antecedente disapprovazione, per rifiutare la propria cooperazione. Lo Stato lascia intera la libertà di pensare, non può lasciare intera la libertà di fare, allorché il fare del privato è in contraddizione con la volontà comune; Spinoza perciò scriveva: non è necessario pensare tutti d'accordo, ma bisogna operare tutti d'accordo. Anzi, moralmente parlando, maggiore è il merito del cittadino, se obbedisce allo Stato, pur quando le azioni comuni siano in conflitto con le proprie opinioni. Quel che si dice qui dei cittadini, vale per i partiti politici, qualora lo Stato si regga con ordini rappresentativi. L'obbedienza alle leggi sancite, all'autorità del Governo non è dovuta solo dai fautori del partito che ha in mano il potere, ma da tutti senza distinzione. E se questa obbedienza è necessaria sempre, essa è maggiormente richiesta quando lo Stato è in guerra e deve lottare per mantenere la sua indipendenza. I popoli non meritano di essere liberi, se non a questo patto: a patto, cioè, di essere virtuosi; e la prima, la vera virtù politica è quella di uniformarsi alla volontà comune, di cederle, di sacrificarle, se occorre, la volontà propria. Ma se il cittadino non può esimersi sotto nessun pretesto di partecipare alla difesa del suo paese, niuno deve ardire di sostituirsi all'autorità dello Stato. Neppure la vittoria compenserebbe il danno morale di queste intraprese, le quali, se anche giovassero in un momento, scalzerebbero, col pericoloso esempio, le fondamentali stesse della vita politica. Nessun cittadino, per grande che sia, può mettersi al di sopra del Governo: quanto più grande egli è, tanto maggiore gli corre l'obbligo dell'obbedire. La vera epigrafe che onora la memoria dei buoni cittadini è quella che gli spartani scrissero sul monumento dei Trecento morti alle Termopili: morirono, obbedendo alle leggi di Sparta. Nei popoli moderni, se ne levi forse l'Inghilterra, il rispetto all'autorità è di molto indebolito: l'individuo ha maggiori pretensioni, sente più piena la forza della sua individualità e cerca quindi di restringere al possibile la forza dello Stato, che egli non sa concepire altrimenti che come limitazione della forza sua. Tutti parlano dei diritti che ha l'individuo dirimpetto allo Stato, pochi dei doveri che allo Stato li vincolano: in questa moralità pubblica, che è poi la più eccellente moralità, gli antichi entravano innanzi a noi di lungo tratto. La conciliazione consisterebbe nel concepire bene la vita umana, nel comprendere che la vita dello Stato non è in contrasto con la vera vita individuale, ma con quella, forse, che non si può dire umana, sì veramente animalesca. Alla quale comprensione può giovare lo studio dell'etica, determinando con precisione il concetto della virtù e dimostrando che la virtù politica è la più eccellente, se non è forse la sola virtù umana ».

VIII. — Lo Stato in quanto contiene altri organismi: rapporti tra Stato e Chiesa. — Lo Stato è l'organismo massimo, il quale sussume, non annulla gli organismi etici inferiori, a) così quelli da cui esso si origina e si sviluppa, b) come quelli che in esso si originano e si sviluppano; e, sussumendoli, li ricomprende nella propria vita, li modifica, li completa; ovunque sia vita comune, ivi penetra sempre l'azione dello Stato, che è la massima vita comune.

a) Gli organismi da cui lo Stato storicamente nasce, sono, come abbiamo visto, la famiglia e la società civile, la casa = οἶκος, direbbe Aristotele, e il borgo = πόλις; orbene, entrambi col sorgere dello Stato non solo si conservano, ma acquistano un valore più universale, dovendo non più ridursi al loro fine particolare, ma altresì concorrere alla vita dell'organismo più vasto a cui hanno dato origine. La famiglia soprattutto è un focolare di energie etiche, che devono espandersi a beneficio della vita complessiva della società, a incremento di quella persona umana che vive non già chiusa nella stretta individualità, bensì nell'ampio giro e nel fervido moto sociale; ecco perchè lo Stato non può disinteressarsi del modo con cui la famiglia si costituisce, ecco perchè pone al matrimonio i così detti impedimenti civili, quando manchi o la capacità fisica o la capacità etica nei coniugi, quando cioè dall'arbitrio dell'individui possa derivar danno o alla fecondità della generazione o al pubblico costume, ecco perchè vuol essere informato delle relazioni domestiche, esigendo la celebrazione pubblica e solenne del matrimonio, la denuncia dei nati e via dicendo. Similmente, il borgo non è fatto soltanto per lo scambio delle utilità, che riguardano la quotidiana vita materiale; lo Stato richiede da esso qualcos'altro, che ha valore universale: richiede, per es., un'istruzione, un'igiene, una polizia; di qui le molteplici relazioni che le piccole e le grandi comunità municipali contraggono con lo Stato.

b) Gli organismi, poi, che nel seno dello Stato sorgono non tanto per forza naturale, quanto per deliberato proposito di volontà animate da un sentimento comune, consistono in associazioni di maggiore o minore estensione, ma sempre aventi una certa stabilità e miranti a un determinato fine, a cui non basterebbero le singole forze individuali. Siffatte associazioni possono ridursi alle seguenti specie, che enumeriamo in ordine di crescente importanza etica: α) le economiche, β) le professionali, γ) le artistiche, δ) le scientifiche, ε) le filantropiche, ζ) le politiche, η) le religiose. Nelle economiche e nelle professionali, le quali rendono possibile, col concorso di molte forze singole, l'attuazione di scopi vantaggiosi alla società e poggiano, specialmente le seconde, sopra un vigile e attivo senso di solidarietà, comincia già ad apparire quel valore morale, che nelle artistiche e nelle scientifiche s'innalza a un grado assai elevato,

essendo queste al di sopra di ogni preoccupazione egoistica, e perciò massimamente atte a promuovere un'intima unione degli spiriti e lo sviluppo della personalità umana, mediante il libero movimento della fantasia e del pensiero nei campi dell'arte, e della scienza; che dire, poi, delle filantropiche e delle politiche, le quali, fondate sullo stesso sentimento sociale onde si origina la moralità, mirano non più indirettamente, come le scientifiche e le artistiche, ma direttamente al riconoscimento e alla formazione della personalità umana? la loro importanza etica tocca pressochè il massimo limite, ed è appena superata da quella delle associazioni religiose, le quali attuano già in sé stesse la più profonda e libera comunione spirituale, considerata e accolta come legge di un volere divino. Orbene, a tutte queste associazioni, più o meno fattizie, lo Stato può concedere una personalità che si chiama giuridica, perchè non ha un vero fondamento naturale; può loro concedere anche delle prerogative, elevandole da semplici società a corporazioni, quando riconosca in loro un fine pubblico; può, insomma, creare tra sé e l'individuo tante sfere sociali concentriche, che, a partire dall'individuo, vadano man mano dilatandosi nell'orbita universale della sua attività. Senonchè, delle diverse società fattizie alcune si creano e si sciolgono, secondo che lo Stato ci vede un aiuto o un ostacolo allo sviluppo suo proprio, ma altre, al pari di quelle fondate in natura, possono essere dallo Stato modificate, regolate, mai però annullate. Tra queste ultime stanno le società religiose, e specialmente quella a cui spetta per eccellenza tale appellativo, la Chiesa. Che rapporti passano tra lo Stato e la Chiesa? La questione, di un'estrema delicatezza, è delle più controverse; è lecito tuttavia tentarne la soluzione, traendo lume dagl'insegnamenti della storia.

Anzitutto bisogna distinguere religione da chiesa: quella è un complesso di credenze, di pratiche, di riti, concernenti i legami tra l'uomo e Dio; questa, come dice l'etimologia della parola, dal greco *ἐκκλησία*, significa la moltitudine dei credenti uniti nella stessa fede e negli stessi riti. Ci può essere, dunque, religione senza chiesa. Così nelle società primitive ogni famiglia aveva i suoi dei, e il padre di famiglia era pure sacerdote; nate le città, gli dei famigliari non bastarono più e si ebbero gli dei custodi della città: allora chiesa e Stato facevano tutt'uno. Sopravvenuto il cristianesimo, essenzialmente monoteistico, i credenti, sebbene

divisi in città e più tardi in Stati diversi, formarono una Chiesa sola: dimodoché, storicamente, la prima distinzione tra Chiesa e Stato si basò sul fatto che una medesima Chiesa conteneva in sé popoli appartenenti a Stati diversi; e poichè la religione cristiana si diffuse senza contrasti per quasi tutta Europa, accadde che anche nei singoli Stati i cittadini erano stretti dallo stesso vincolo religioso, e nessun dissidio esisteva tra il cittadino e il credente. Ma con la Riforma le cose mutarono: la Chiesa cristiana fu divisa in diverse confessioni religiose, sicchè entro un medesimo Stato c'erano cattolici, luterani, calvinisti e via via: tutti erano cittadini, ma non tutti credenti allo stesso modo. Così il cristianesimo divenne religione *internazionale*, in opposizione all'antico paganesimo che era religione *nazionale*; e d'altra parte lo Stato, dopo la Riforma, divenne *interconfessionale*, in opposizione allo Stato di prima che era *confessionale*. Oggi, dunque, i confini dello Stato e della Chiesa non coincidono più: la Chiesa si estende oltre i limiti dello Stato, lo Stato comprende credenti di diverse chiese; quale, dunque, la mutua relazione tra i due grandi organismi? — La risposta è data dall'esame del loro diverso concetto. La Chiesa è un organismo religioso, lega gli uomini in Dio, intende a una perfezione dell'individuo verso una vita futura; può anche entrare nella vita di quaggiù, ma soltanto come chi va in cerca di mezzi per raggiungere un altro fine: la Chiesa è la «città di Dio», e la città di Dio non è di questo mondo. Lo Stato, invece, è un organismo etico, lega gli uomini tra di loro in vita comune, mira a un fine umano e terreno, bada alla perfezione del vivere sociale, e di altre comunioni non si occupa se non in relazione col proprio fine, cercando di coordinarle a questo, o per lo meno esigendo che non gli siano d'impedimento. Soltanto in questo senso può, dunque, esservi rapporto tra lo Stato e la Chiesa, soltanto in questo senso può lo Stato esercitare un'azione moderatrice verso la Chiesa, ove questa si trovi in contrasto col fine etico: poichè non bisogna mai dimenticare che sono sempre le leggi morali quelle che debbono presiedere alla vita così dell'organismo politico come dell'organismo religioso. Quanto al resto, lo Stato non può, nè deve entrare nella discussione intorno all'origine e alla legittimità di questa o di quella chiesa, non può usare preferenza all'una o all'altra, non può imporre credenze religiose con la violenza, o con la violenza estirparle; ciò distruggerebbe quella libertà delle coscienze individuali, sulla quale si

fonda l'indipendenza delle chiese. Insomma, « libera Chiesa in libero Stato », ecco la formula riassuntiva dei rapporti che debbono intercedere tra questi due grandi organismi. Essa non significa punto che lo Stato debba essere necessariamente areligioso o laico, e molto meno antireligioso o ateo: al contrario, lo Stato, in quanto emanazione della coscienza di un popolo o di una nazione, pur rispettando tutte le confessioni religiose esistenti nel suo seno, deve adottare nelle forme del culto esterno, quando non vi siano divieti morali, quella professata dalla grande maggioranza dei cittadini, maggioranza che è poi la vera fattrice della volontà comune in che lo Stato consiste; e deve adottarla, perchè esso non può rimanere indifferente dinanzi al gran fatto della religione in sé, che sta al disopra delle chiese e che è tra i massimi beni spirituali, per l'alta funzione etico-sociale che può adempiere in quanto elemento nobilissimo di coesione e di unità. Nella religione, come in tutti gli altri fatti aventi diretta attinenza con la moralità, è da considerare non solo l'elemento della libertà individuale, ma anche quello dell'unità sociale: tocca allo Stato comporre praticamente nella sintesi superiore della persona umana i due elementi, senza lesioni dell'uno e senza pericolo per l'altro.

RIASSUNTO.

I. — La famiglia è il punto di partenza, lo Stato il punto di arrivo dell'organizzazione sociale: logicamente si passa dall'una all'altro attraverso la società civile, basata sullo scambio degli utili e sul contratto. Dal contratto, che implica l'uguaglianza dei contraenti, e dal mercato, che implica la loro vicinanza, trassero origine le prime città chiuse da una medesima cinta, racchiudenti un medesimo fòro; coll'aggiungersi del tempio al fòro, ossia coll'intervento del fattore religioso, il quale storicamente non è mai mancato, la società civile si trasforma in Stato. Lo Stato può dirsi la società per eccellenza, quella in cui la comunione della vita non è più mezzo ad altri fini, ma fine a sè stessa.

II. — Fondamento e sostrato naturale dello Stato è la psiche collettiva di un popolo o di una nazione, con i suoi bisogni, le sue tendenze, le sue aspirazioni, le sue energie, e con tutto quell'insieme di beni materiali e spirituali che si racchiude nel concetto « patria », così ricco e vibrante di affetto. Lo Stato è chiamato a organizzare questo vasto e vario contenuto; riassumendo tutta l'attività del popolo o della nazione in un'unica volontà libera e indipendente; ond'esso è di origine naturale, deve mantenere una continua corrispondenza con la vita reale della società su cui si fonda, e può definirsi: « la volontà comune di un popolo, organizzato in modo da bastare a sè stesso ».

III. — Cadono, quindi, o almeno si rivelano nei loro lati deboli, le opinioni che assegnano allo Stato un'origine diversa dalla precedente. *a)* Quella che lo fa provenire da un *diritto divino* si arresta a una rappresentazione mitica, che risale alle teocrazie orientali e alle favole dell'antichità classica, e che si è continuata, attraverso il medioevo, sino al formarsi della moderna coscienza nazionale; *b)* quella che lo trae dall'*istinto politico* dell'uomo dimentica che nello Stato l'istinto deve tramutarsi in volontà libera e cosciente; *c)* quella che lo fa nascere dalla *forza* non considera che un'istituzione durevole come lo Stato non può fondarsi sopra un fatto così transitorio come la forza, e che gli Stati i quali parrebbero sorti immediatamente dalla conquista si sono formati invece assai più tardi, dimenticata la conquista, e quindi malgrado la conquista; *d)* quella, infine, che lo deriva dall'*interesse* e ne fa l'oggetto di un contratto non avverte che l'interesse e il contratto concernono i mezzi della vita, mentre lo Stato concerne la vita stessa, e non può ridursi a un mercato, in cui i cittadini entrino o da cui escano secondo il mutare dei bisogni.

IV. — Finalità etica dello Stato deve essere la formazione e lo sviluppo di quella personalità, che nell'individuo ha radice, ma nella società vive e si espande: lo Stato, quindi, deve mirare alla solidarietà del tutto senza dan-

neggiare la libertà delle parti. Ai due principî unilaterali ed esclusivi: « l'individuo per lo Stato », secondo il criterio politico prevalso nei tempi antichi, e « lo Stato per l'individuo », secondo il criterio economico prevalente nei tempi moderni, si deve sostituire il principio superiore, più largo e comprensivo: « l'individuo e lo Stato per lo sviluppo progressivo della persona umana ».

IV V. — La costituzione dell'organismo dello Stato ha per elemento fondamentale la legge, espressione concreta della volontà comune di un popolo; ma la legge mancherebbe di vita senza un Governo, inteso nel più largo senso della parola e dotato dei tre poteri legislativo, giudiziario ed esecutivo. Soltanto col costituirsi del Governo nasce la distinzione tra Stato e cittadini, ossia tra governanti e governati, distinzione, tuttavia, che non toglie nè a questi nè a quelli la comune natura di cittadini uguali e ugualmente sottoposti all'autorità della legge. Quanto ai cittadini governati, il principio della sovranità popolare meglio di ogni altro risponde al concetto moderno di uno Stato liberale, fondato non sulla forza, ma sull'unanime volere di una collettività, nella quale ciascun individuo ha il diritto di una più o meno indiretta partecipazione al governo. Quanto ai cittadini governanti, il principio della divisione dei poteri, giustamente temperato dal principio dell'unità dello Stato, è pur esso quello che meglio risponde alle odierne costituzioni liberali e popolari.

VI. — Il funzionamento dell'organismo dello Stato deve consistere in una legislazione e in un'amministrazione, intente ad attuare la finalità etica dianzi formulata e che potrebbe delinearasi sopra i cinque concetti-modello: *a*) libertà, *b*) perfezione, *c*) benevolenza, *d*) equità, *e*) diritto, da cui l'Herbart trae in ordine inverso le cinque idee-derivate: *a*) società giuridica, *b*) sistema retributivo, *c*) sistema amministrativo, *d*) sistema di cultura, *e*) società animata. Oltremodo multiforme è quindi l'attività dello Stato, specialmente nella sua opera legislativa, da cui può misurarsi la moralità e la civiltà di un popolo, e di cui la giu-

diziaria e l'esecutiva non sono che logica conseguenza. Le leggi di uno Stato, tutte dirette allo sviluppo della personalità umana individuale e sociale, possono ridursi a tre specie: *a)* politiche, *b)* civili, *c)* penali. *a)* Diconsi politiche, quelle che costituiscono i poteri dello Stato e regolano i rapporti tra Stato e cittadini, assicurando una costituzione fissa all'uno, uguaglianza e libertà agli altri. *b)* Diconsi civili quelle che regolano i rapporti tra cittadini e cittadini; per esse lo Stato anzitutto esige, secondo l'imperativo giuridico del Kant, che le singole libertà individuali non s'impediscano a vicenda, poi pone le condizioni generali (sicurezza, servizi pubblici, igiene, conservazione e incremento di beni materiali, spirituali ecc.) necessarie all'attuazione della personalità, ma che oltrepassano la capacità o la forza delle iniziative private; a tal riguardo tre funzioni soprattutto spettano allo Stato: *α)* l'organizzazione del lavoro, *β)* la difesa della proprietà, *γ)* l'istruzione pubblica. *c)* Diconsi penali, infine, quelle che servono di sanzione a tutte le altre, comminando pene contro qualsiasi offesa al diritto, considerata nel duplice aspetto del danno verso l'offeso e del dolo verso lo Stato.

VII. — Lo Stato non sarebbe più una volontà concreta ed efficace, se non attuasse questa volontà mediante il potere giudiziario e l'esecutivo, e se non adempisse all'ufficio di difendere il proprio organismo da pericoli interni per opera della magistratura aiutata dalla forza pubblica, da assalti esterni per opera del Governo sostenuto dal potere militare. Esso ha il diritto, e quindi il dovere, di punire e di guerreggiare, di provvedere cioè alla propria conservazione, esigendo a tal fine dai propri cittadini il sacrificio degli averi e della vita stessa. La vita militare, con l'educazione speciale che essa richiede, è della più grande importanza etica, così per gl'individui come per i popoli; il patriottismo è un sacro dovere, a cui nessuno può sottrarsi, neppure con lo specioso pretesto di sostituirgli un vago e comodo cosmopolitismo.

VIII. — Lo Stato, essendo il massimo organismo etico, assume, regola, modifica, ma non annulla gli organismi inferiori che gli sono subordinati, *a*) così quelli da cui esso nasce e si sviluppa, ossia la famiglia e la società civile, *b*) come quelli che in essi nascono, si sviluppano e diventano capaci di acquistare una personalità giuridica, ossia le associazioni economiche, professionali, artistiche, scientifiche, filantropiche, politiche e religiose. Tra questi ultimi merita speciale considerazione, per il suo altissimo valore morale, l'associazione religiosa per eccellenza, la Chiesa. Circa i rapporti tra Chiesa e Stato, basta seguire il corso della storia per vedere questi due grandi organismi passare, attraverso la Riforma, dall'antica loro intima fusione all'odierna loro netta distinzione. Infatti, i loro fini e i loro confini non coincidono più, dacchè la Chiesa ha per oggetto soltanto la vita ultraterrena ed è divenuta internazionale, mentre lo Stato ha per oggetto soltanto la vita terrena ed è divenuto interconfessionale. La nota formula « libera Chiesa in libero Stato », quindi, riassume meglio di ogni altra i rapporti tra il massimo organismo politico e il massimo organismo religioso, poichè mentre salvaguarda la libertà individuale in materia di fede, non esclude che lo Stato possa giovare del gran fatto della religione come fattore etico potentissimo di coesione e unità sociale.

XX.

(Segue) ETICA SOCIALE IN SPECIE.

C) UMANITÀ.

- I. Il concetto « umanità » e sua pratica attuazione nella storia.*
— II. Principali rapporti internazionali, fattori dell'umanità. —
III. Il diritto internazionale e l'avvenire dell'umanità.

I. — Il concetto « umanità » e sua pratica attuazione nella storia. — Ogni concetto, vedemmo in logica, ha un contenuto, ossia gli elementi che lo costituiscono, e un'estensione, ossia gl'individui di cui può predicarsi; il concetto « umanità » ha per contenuto il complesso delle qualità spirituali onde la natura umana si caratterizza — così quelle intellettuali che prevalsero nell'*umanesimo* classico, come quelle sentimentali che primeggiarono nell'*umanitarismo* cristiano —, e ha per estensione l'ampia sfera in cui entrano tutti gli uomini, accostati e vincolati dalla loro comune natura. Or bene, dal punto di vista morale è importante notare come nella storia il progressivo reale allargarsi della solidarietà umana, ossia del concetto « umanità » considerato sotto il rispetto dell'estensione, sia andato di pari passo col progressivo reale svilupparsi della personalità umana, ossia del concetto « umanità » considerato sotto il rispetto del contenuto. I successivi passaggi dall'individuo alla famiglia, dalla famiglia alla società civile, dalla società civile allo Stato, quali furono da noi descritti, non sono che altrettante tappe logiche e storiche verso l'attuazione dell'ideale etico, inteso come il massimo sviluppo e la massima estensione del concetto « umanità ». Cicerone, nel suo *De finibus*, riassume così il cammino per il quale si giunge dal primo nocciolo della famiglia a quella ch'egli dice carità del genere umano. « Nihil est tam illustre, nec quod latius pateat, quam

coniunctio inter homines hominum, et quasi quaedam societas, et communicatio utilitatum, et ipsa charitas generis humani; quae, nata a primo statu, quo a procreatoribus nati diliguntur et tota domus coniugio et stirpe coniungitur, serpit sensim foras, cognationibus primum, tum affinitatibus, deinde amicitiiis; post vicinitatibus; tum civibus et iis, qui publice socii atque amici sunt; deinde totius complexu gentis humanae ».

Donde risulta che il singolo Stato, pur essendo un organismo chiuso e compiuto in sè stesso, fornito di autarchia e bastevole a costituirsi, conservarsi e difendersi senza l'aiuto o l'incitamento di altri, non attua tuttavia ancora interamente l'ideale umano; al di là di esso ci sono altri organismi autonomi, altri Stati, mentre al di sopra di tutti si stende, suprema e immensa, l'universale natura umana, di cui ciascun popolo, che si ordini a organismo politico, non rappresenta che un aspetto particolare. Ora, appunto quest'universale natura umana conviene che si traduca in atto, superando ogni limite di tempo e di spazio, astraendo da ogni varietà di suolo, di clima, di razza, di lingua, di costume, di religione, avvincendo tutti gl'individui umani coll'intimo legame della loro identica essenza.

L'antichità non giunse nemmeno a sospettare questa che il Vico chiamava « la natura comune delle nazioni »; lo Stato classico ebbe per caratteristica di essere limitato ed esclusivo: i greci si contrapponevano a tutti gli altri popoli da loro detti *ἑτερογενεῖς*, e altrettanto facevano i romani col loro celebre motto « *civis romanus sum* », secondo il quale chi non era cittadino romano era straniero, e lo straniero era nemico, e il nemico non aveva diritti = *adversus hostem aeterna auctoritas esto*. L'impero romano, creato con paziente e perseverante lavoro di conquista, era l'unico Stato; da esso nascevano tutti i diritti, nè altra fonte si riconobbe diversa da questa, finchè durò il medio evo, finchè visse il sacro romano impero, finchè non sorsero dal suo sfasciarsi i piccoli e grandi Stati moderni. — Soltanto col cristianesimo, per quanto preceduto dallo stoicismo, si destò per la prima volta la coscienza comune del genere umano, e si concepì l'universalità dello spirito, non circoscritta da razze, da luoghi, da tempi. Senonchè tale coscienza, prima di diventare etica, come avvenne più tardi, rimase per lungo tempo soltanto religiosa, di modo che, appena costituitasi la chiesa cristiana, il criterio della fede fu l'unico che servisse a distin-

guere, e quindi a unire e a disgiungere gli uomini tra loro; dove l'impero classico diceva: « il barbaro, lo straniero non hanno diritti », la chiesa cristiana sostituiva: « l'infedele, l'eretico non hanno diritti »; dove l'uno non usciva dall'unità politica, l'altra aveva in mira l'unità religiosa; nè l'uno nè l'altra, quindi, pensavano ancora la *comune natura* umana come *vita comune*. — Persino dopo costituiti gli Stati moderni si continuò a regolare i rapporti internazionali con ristretti criteri confessionali, i quali soltanto negli ultimi tempi si sono a poco a poco allargati al punto da tramutarsi nel più ampio e più elevato criterio etico, quello cioè della natura umana e del suo progresso morale. Fino al Richelieu, infatti, c'era ancora una politica cattolica e una politica protestante; ma nel 1815 la Santa Alleanza inaugurava già una politica cristiana: la Russia greca ortodossa, la Prussia protestante e l'Austria cattolica trovavano un fondamento comune nel nome della Trinità divina; nel 1856, poi, col trattato di Parigi veniva chiamata a far parte del concerto politico europeo anche la Turchia maomettana; e oggi nell'Estremo Oriente una grande nazione di piccoli gialli, adoratori del sole, ha fornito le più belle prove della sua maturità per entrare anch'essa nel consorzio delle genti civili. Di modo che attualmente ci è dato assistere, coi nostri occhi stessi, al formarsi di quella universale società umana che, senza lasciarsi adombrare da differenze di razza o di religione, dovrà uscire, in un futuro più o meno lontano, da tre vie principali o, meglio, dall'intreccio di tre specie di rapporti internazionali: a) economici, b) scientifici e c) politici, di cui ora diremo brevemente.

II. — Principali rapporti internazionali, fattori dell'umanità. — a) Una prima via, per la quale la vita etica sbocca nell'umanità, è segnata dai rapporti *economici* tra nazioni diverse. È un fatto che per i popoli, come per gl'individui, il fine comune del genere umano comincia ad apparire la prima volta attraverso lo scambio dei mezzi o degli utili della vita, e cioè attraverso i primi trattati commerciali. Veicolo universale dell'immenso commercio mondiale è il mare, dichiarato oggi finalmente libero a tutti; ogni Stato, infatti, vi ha tanto dominio quanto è il tiro dei cannoni che si collocano sulle sue spiagge, mentre, al di là di questo limite, sulle acque solcate da mille navi e nondimeno sempre aperte e piane, i popoli più lontani s'incontrano, si conoscono,

si stringono in vincolo comune. Nè è a dire quanto giovi a questa comunione internazionale, e perciò di quanta importanza morale sia, il progressivo svilupparsi in rapidità e comodità dei mezzi di comunicazione, per i quali, abbattute o superate le barriere naturali, grazie ai miracoli della moderna ingegneria (trafori, ponti, viadotti, funicolari ecc.), e scomparse le distanze, grazie alle moderne invenzioni (locomotiva, telegrafo, telefono ecc.), i popoli non sono più divisi tra loro dal mutuo timore o dalle montagne, come scriveva Tacito dei germani, *mutuo metu aut montibus*, ma, avvicinati e messi in rapporto tra loro, finiscono per conoscersi, stimarsi, amarsi. « Il convenire degli uomini, scrive il Fiorentino, non può a meno di riuscire all'annodamento di vincoli etici; riuniti purchessia, comechessia, nasce sempre un'intesa, un'abitudine, una reciprocità tale, da dar occasione allo sviluppo di un'anima comune: *ubi societas, ibi ius*, è l'antico adagio non mai smentito dalla storia. Anche che si scontrino in armi, che si battano in guerra, due popoli che si sono conosciuti a lungo andare finiranno col comunicare insieme nella loro vita; cessate le ostilità, l'*hostis* diventerà *hospes*, ed è singolare che nella nostra lingua la parola *oste* mantenga l'uno e l'altro significato, che ha dovuto avere successivamente nella storia dei costumi umani ».

b) Ai rapporti economici, creati dai bisogni stessi della vita materiale, s'intrecciano facilmente i rapporti *scientifici*, creati, oltrechè dai precedenti, dai bisogni superiori della vita spirituale e basati anch'essi su quel fondamento comune della vita civile e moderna che è il lavoro, a cui tutti possono partecipare e per cui tutti concorrono al benessere e al progresso sociale. Quanto contribuiscano all'affratellamento dei popoli i rapporti scientifici, non è chi non veda, ove si rammenti che la scienza — più ancora dell'arte, la quale mantiene sempre un certo colore locale — è massimamente atta a produrre l'intima unione degli spiriti al disopra dei confini segnati dalla natura e dalla storia, grazie al carattere universale e disinteressato che le deriva dall'essere opera esclusiva della ragione; nulla, infatti, giova tanto a tale unione, quanto la libertà d'invenzione e di manifestazione; si direbbe che per essa non sono già gli spiriti individuali che si accostano e si uniscono, ma è lo spirito stesso che, nella sua universalità, aleggiando su l'umanità tutta quanta, ritrova sempre sè stesso, quali che siano gl'individui in cui si manifesta. I rapporti scientifici sono per natura co-

smopolitici, e lo prova anche il bisogno sentito dagli scienziati, già al tempo del Leibniz che primo ne fece la proposta, di adottare una lingua universale (*volapück, esperanto, nov-latin, latino sine flexione* ecc.).

c) Ma l'allargarsi e l'intrecciarsi dei rapporti economici e scientifici in vincoli di solidarietà internazionale non può, ovunque esista sincera corrispondenza tra la vita della nazione e quella dello Stato, non avere un riverbero anche nei rapporti politici; gli Stati, i cui popoli siano tra loro in continua comunione di vita materiale e spirituale, sentono la necessità — se sono veramente a base democratica e liberale — di stringere tra loro accordi e convenzioni, per cui il fatto morale dell'umanità, che poteva una volta parere sogno di pensatori solitari, si compie e si conferma. Questi accordi e queste convenzioni consistono principalmente nella stipulazione di trattati di alleanza, di commercio, di navigazione, d'igiene, di estradizione, di proprietà letteraria, nell'istituzione di rappresentanze in paesi stranieri mediante consolati e ambasciate, nella costituzione di tribunali arbitrali, e via dicendo.

Orbene, tutto questo complesso di rapporti economici, scientifici e politici tra le diverse nazioni fornisce il materiale a quella particolare forma di diritto pubblico e privato, che anticamente fu detta *ius inter gentes*, e oggi va sotto il nome di *diritto internazionale*. Come si è formato esso nella storia? da chi e in qual modo ne è garantito il rispetto e l'osservanza? Vediamo.

III. — Il diritto internazionale e l'avvenire dell'umanità.

— La genesi del diritto internazionale, per quanto possa rintracciarsi anche in età lontane, appartiene soprattutto ai tempi moderni, anzi, si va compiendo sotto i nostri occhi parallelamente allo svilupparsi della coscienza di una reale solidarietà e unità pacifica da costituirsi tra i popoli civili della terra. — Nell'antichità più remota troviamo soltanto un vago sentimento di umanità, manifestantesi, e non sempre, sotto forma di ospitalità, senza alcun riconoscimento di'altri diritti in favore dello straniero; presso i greci, per mezzo delle confederazioni religiose o anfizionie prima, e di quelle politiche poi, si cominciano ad allargare gli stretti confini della *πάλη* nella cerchia più ampia della nazione ellenica; presso i romani, il noto *ius feciale* serve già a regolare le vertenze tra popolo e popolo, onde la guerra non

viene mossa senza solenne e leale dichiarazione. e soltanto dopo esauriti, almeno in apparenza, i mezzi pacifici. — Nel medioevo le tracce di un certo diritto internazionale, per quanto ancora assai limitate, diventano più evidenti, grazie all'opera benefica del cristianesimo, il quale, mediante la fede comune, riusciva a stabilire una certa vita comune tra i vari popoli che gli si convertivano: da una parte il papato con i concili, con le tregue di Dio, con i diritti di asilo, con gli arbitrati, con le mediazioni, introduceva l'uso di certe norme generali e il rispetto all'autorità divina della Chiesa; dall'altra le crociate, la cavalleria, le scoperte geografiche creavano nuovi rapporti tra genti diverse, lasciando intravedere un diritto naturale legato alla semplice condizione di essere nati uomini. — Con l'aprirsi dei tempi moderni due avvenimenti importanti iniziano un vero e proprio diritto internazionale: il primo, d'indole scientifica, è l'apparizione del *De iure belli ac pacis* (1625) di Ugo Grozio, il quale, quando appunto l'Europa si lacerava nella lunga guerra dei Trent'anni, trattava dei diritti e dei doveri di guerra; il secondo, d'indole politica, è la pace di Westfalia (1648), con cui quella lunga guerra ebbe termine, e che può considerarsi come un primo congresso internazionale, che pose fine alle lotte religiose e consacrò l'uguaglianza degli Stati indipendentemente dalle diverse confessioni. Da quel momento datano i regolari rapporti successivamente sorti tra le nazioni europee, le quali in seguito s'inviarono reciprocamente legazioni permanenti, mentre intanto di comune accordo attendono a mantenere tra loro l'equilibrio politico, minacciato dal predominio francese. La neutralità armata del 1780 (Danimarca, Svezia e Russia) ebbe per fine di assicurare la libertà dei mari, e, subito dopo, la grande rivoluzione francese del 1789 riaffermava il diritto dei popoli alla propria autonomia. Il congresso di Vienna del 1814 da una parte ristabiliva la pace europea, dall'altra sanzionava alcuni importanti principî di diritto naturale, tra cui il divieto della tratta dei negri e la libera navigazione sui fiumi internazionali. Più tardi la storia registra altri atti delle potenze europee diretti a migliorare le condizioni della guerra e, possibilmente, a impedire questo terribile flagello: nella convenzione di Ginevra del 1864, con l'istituzione della Croce rossa, fondata sul concetto di un dovere umano superiore a ogni divisione e a ogni conflitto, si pensa a mitigare i mali della guerra e a provvedere

alla cura dei feriti; in una conferenza a Pietroburgo nel 1868 s'interdice l'uso troppo micidiale di certi esplodenti in guerra: attualmente all'Aia siede una Corte permanente per dirimere le controversie tra i varî Stati che vi sono rappresentati, e risolvere pacificamente gli eventuali conflitti; che più? un'attiva propaganda va facendosi oggidì in favore del disarmo, in base al concetto che le relazioni tra i popoli debbono informarsi al principio dell'amore e della ragione, non a quello dell'odio e della forza. Insomma, grandi e rapidi progressi si sono già fatti verso l'ideale di un'umanità unita e concorde in un solo sentimento, in un solo volere, tutta intenta alle arti della pace, tutta desiderosa di progresso morale.

Ma si può concludere da ciò, che un simile ideale sia già prossimo ad attuarsi? diciamo di più, che un simile ideale sia completamente attuabile? C'è ancora di quelli, i quali, fluciosi in un progresso indefinito, vagheggiano per l'avvenire una società tale, che formi un solo ovile sotto un solo pastore, anzi, un solo ovile senza alcun pastore, dovendo tutti i suoi componenti essere capaci di guidarsi da sé nella via del bene, quindi una società «anarchica» nel senso buono della parola, una società ideale pura, senza confini nello spazio, senza litigi, senza guerre, tutta fede, tutta amore, un'anticipazione insomma del paradiso. Secondo costoro, una futura unione politica degli Stati dovrebbe servire a preparare questa società ancor più futura, questo regno di Dio, attuato il quale, dovrebbe scomparire; per costoro lo Stato, ancora inceppato nelle particolarità di questo o quel popolo, non rappresenterebbe che una transizione alla comunione più vasta di tutto il genere umano. — Al che osserviamo: Certo, la storia del mondo, questo dramma che si va rappresentando sempre e il cui nodo non si scioglie mai, può serbare ai posteri — per la nota legge dell'*eterogenesi dei fini*, dominante in tutta l'evoluzione della vita morale — eventi per noi imprevedibili, intorno ai quali è lecito a ogni fantasia sbizzarrirsi come più le aggrada; ma chi voglia rimanere nei termini presenti della società, deve pur riconoscere che la suprema forma di un organismo etico concreto e vivo non può essere che lo Stato; un organismo, infatti, ha bisogno di un corpo, ha bisogno di certe condizioni materiali per la sua esistenza: orbene, il corpo dello Stato è un dato popolo, le sue condizioni materiali sono i caratteri particolari di una determi-

nata regione (clima, suolo, posizione geografica, prodotti ecc.), da cui quel corpo trae il sostentamento e gran parte delle proprie fisionomie; e poichè lo Stato è l'ultima espressione della coscienza di un popolo, ne segue che, ove non si giunga alla completa scomparsa della varietà etnologiche, il che sembra assurdo, lo Stato rimarrà sempre l'estremo limite reale della vita comune propriamente detta; al di là dei suoi confini la collettività sarebbe senza sostrato naturale, senza coscienza psichica, senza note differenziali, sarebbe un'astrazione, un'utopia.

La quale conclusione non nuoce punto al formarsi dell'umanità, perchè il formarsi dell'umanità non significa punto la scomparsa dello Stato, allo stesso modo che il formarsi dello Stato non significa punto la scomparsa della famiglia, allo stesso modo che il formarsi della famiglia non significa punto la scomparsa dell'individuo. La vita delle varie nazioni nel seno dell'umanità va considerata come la vita delle varie famiglie nel seno della nazione, come la vita dei vari individui nel seno della famiglia; dall'individuo alla famiglia, dalla famiglia alla città, dalla città alla nazione, dalla nazione all'umanità è una progressione di vita via via crescente nel tempo e nello spazio, non potendo a meno l'umanità, come ogni altra cosa viva, di tendere all'apogeo della vita. Ciascun popolo ha la sua missione nella storia, e le sue virtù nazionali, al pari delle virtù domestiche e delle individuali, non sono che gli sforzi di volontà di cui esso si sente e si mostra capace per compiere la sua missione, il suo dovere; la virtù nazionale è, quindi, generosità di animo, spirito di sacrificio, solidarietà. Le nazioni non sono che gli organi massimi della storia del mondo, e poichè anche nel gran dramma mondiale sono necessari e gli accordi e i contrasti, così, finchè duri l'umanità, si avranno, tra le diverse nazioni, alleanze e conflitti. Vana, perciò, la generosa sollecitudine di coloro che vorrebbero regolare giuridicamente le relazioni internazionali, in guisa da evitare sempre il cimento delle armi; i vincoli tra popolo e popolo, tra Stato e Stato sono di natura etica, non giuridica; manca, cioè, un'autorità superiore, che, fornita di forza corrispondente, sia in grado di garantirli contro quella volontà che intendesse spezzarli: l'individuo si costringe avanti a un tribunale, ma lo Stato non può avere tribunale sopra di sé. Lo stesso arbitrato internazionale, che pure in tempi recenti ha così felicemente corrisposto ai bisogni per cui fu creato — basti ricordare

la questione dell'Alabama, tra l'Inghilterra e gli Stati Uniti, risolta da un collegio di arbitri presieduto dallo Sclopis (1872), quella per il golfo di S. Juan, pure tra l'Inghilterra e gli Stati Uniti, sottoposta all'arbitrato di Guglielmo I di Germania (1881), e quella delle Caroline, tra la Germania e la Spagna, decisa da Leone XIII (1885) —, non è sempre sicura garanzia di pace; può darsi il caso che agli arbitri non si dia retta, e allora? non rimane che il giudizio inappellabile della guerra, per quel che riguarda il fatto, e il giudizio inappellabile dell'opinione pubblica, per quel che riguarda la valutazione morale del fatto. Una pace universale, poi, basata, come vagheggiavano i filantropi del secolo XVIII, sopra un perfetto equilibrio delle potenze tutte — in Europa, per es., abbiamo oggidi l'alleanza tra Germania, Italia e Austria controbilanciata da quella tra Francia e Russia — somiglierebbe, notava già il Kant, alla casa descritta dallo Swift, la quale da un abile architetto era stata così bene equilibrata in tutte le sue parti, che appena vi si posò sopra un fringuello, sbilanciò e cadde. La pace perpetua è un'utopia anch'essa: possiamo soltanto augurarci che i conflitti internazionali, dalle forme violente della guerra cruenta e da quelle più blande del cosiddetto *protezionismo* o della concorrenza commerciale e industriale, passino a poco a poco ad assumere le forme più civili di una feconda lotta di principi e di idee, sempre diretta al progresso dell'umanità. A tal fine però è necessario che si educi e si formi sempre più la coscienza etica degli individui come dei popoli, e tale missione spetta in gran parte alla stampa, a questa sentinella vigile, a cui tanto deve il progresso della civiltà, a questa voce ripetuta da mille echi, che biasima la barbarie e stimola alle azioni generose. La stampa, quando abbia intenti onesti, giova a completare e financo a sostituire ogni altra opera educativa, favorendo lo sviluppo di quel sentimento della comune natura umana, che dovrà sopprimere col tempo le insane gelosie tra Stato e Stato, stigmatizzando i soprusi degli Stati più forti a danno dei più deboli — basti ricordare le inique spartizioni della Polonia e la prepotente dominazione austriaca in Italia — e riconoscendo a ciascun popolo indistintamente, grande o piccolo, forte o debole che sia, il diritto di essere rispettato nelle proprie istituzioni e nella propria esistenza, di essere autonomo e indipendente, di mettersi in rapporti diplomatici e commerciali con gli altri popoli, il diritto insomma di vivere e partecipare al moto della

civiltà. Bisogna che gli Stati comprendano la necessità della loro coesistenza per l'attuazione dell'ideale umano; persuasi che nessuno è superfluo, che il compito dell'uno integra quello dell'altro, essi finiranno per intendersi e vivere d'accordo; non una forza esterna potrà mai costringerli a questo accordo, ma soltanto la profonda coscienza che ciascuno saprà acquistare del fine universale dell'umanità. Alla storia, poi, l'ufficio di giudicare l'opera di ciascuno Stato, il che val quanto dire: all'umanità futura il compito di giudicare l'umanità passata, ossia sé stessa; « poiché lo storia, scrive bene il Fiorentino, unisce nel suo sistema tutti gli Stati, riconosce in tutti altrettante voci della sua unica coscienza, altrettante soste del suo immortale cammino, e il suo giudizio non ha altro criterio che la moralità, e al suo tribunale sono sottoposti tutti indistintamente: *die Weltgeschichte ist das Weltgericht* = la storia del mondo è il tribunale del mondo ».

RIASSUNTO.

I. — Il concetto « umanità » ha per contenuto l'essenza degli attributi umani, per estensione l'ampia collettività degli individui umani. Nella storia il reale allargarsi della solidarietà, ossia dell'umanità intesa nel secondo senso, è andato di pari passo col reale svilupparsi della personalità, ossia dell'umanità intesa nel primo senso; dall'individuo alla famiglia, dalla famiglia alla società civile, dalla società civile allo Stato, è un progressivo attuarsi dell'ideale etico, così nel contenuto come nell'estensione del concetto « umanità »; nè lo Stato può dirsi l'ultimo limite di questo progresso, in quanto al di sopra dei numerosi Stati, diversi per suolo, clima, razza, lingua, religione ecc., si estende, suprema e immensa, la comune natura umana, di cui ciascun popolo non rappresenta che un aspetto particolare. Questa comune natura, dalla più remota antichità al cristianesimo e ai tempi moderni, è venuta sempre meglio rivelandosi nei più svariati rapporti internazionali.

II. — I rapporti internazionali, fattori dell'umanità, possono ridursi a tre specie: *a)* economici (scambi commerciali, vie di comunicazione, contatti di vita materiale ecc.), *b)* scientifici (collaborazione nella ricerca del vero, invenzioni utili al benessere sociale, contatti di vita spirituale ecc.), *c)* politici (trattati d'alleanza, rappresentanze in paesi stranieri, tribunali arbitrali ecc.).

III. — Siffatto complesso di rapporti costituisce la materia del diritto internazionale, la cui genesi, tuttora nei suoi inizi, può dirsi del tutto moderna, malgrado le notevoli tracce, man mano più larghe e importanti, che di esso si hanno nei tempi primitivi e nel medioevo. Senonchè, i grandi e rapidi progressi già compiuti verso l'ideale di un'umanità unita e concorde, tutt'amore e felicità, non autorizzano punto a ritenere che questo ideale, in un avvenire più o meno lontano, debba cessare di essere quello che è, ossia un tipo inarrivabile di perfezione, impossibile a tradursi in realtà. Le nazioni sono gli organi massimi della storia del mondo, e il gran dramma mondiale, fatto com'è di accordi e contrasti, esige che permangano le più svariate fisionomie dei popoli, e che le più diverse forme dell'attività degli Stati ora si urtino e ora si combinino, secondo le leggi generali della vita. Una pace universale, poi, basata sul perfetto equilibrio di tanti elementi e di tante forze diverse, è un'utopia assurda e inutile; il progresso dell'umanità non esclude i conflitti internazionali, soltanto ne eleva sempre più la causa e il significato, ne mitiga sempre più le asprezze e i danni, ne valuta sempre più le intenzioni e i risultati. Alla storia l'ufficio di giudicare, in proposito, l'opera dei vari Stati, all'umanità futura il compito di giudicare l'umanità passata, ossia sè stessa: la storia del mondo è il tribunale del mondo = *die Weltgeschichte ist das Weltgericht*.

2682

2682